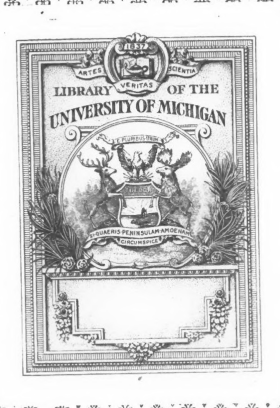
Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google

BR
83
.S34

Digitized by Google

Digitized by Google

Friedrich Schleiermacher's

sämmtliche Werke.

120191

Erste Abtheilung.

Zur Theologie.

Achter Band.

Berlin,
bei G. Reimer.
1845.

Digitized by Google

Einleitung
ins
neue Testament.

Aus Schleiermacher's handschriftlichem Nachlasse
und nachgeschriebenen Vorlesungen,

mit einer Vorrede

von

Dr. Friedrich Lücke,

herausgegeben

von

G. Wolde,
Repetenten an der theol. Facultät in Göttingen.

Berlin,
bei G. Reimer.
1845.

Digitized by Google

Friedrich Schleiermacher's

literarischer Nachlaß.

Zur Theologie.

Dritter Band.

Berlin,
bei G. Reimer.
1845.

Digitized by Google

Vorrede.

Zu den mir zugefallenen Theilen des litterarischen Nachlasses von Schleiermacher gehörten von Anfang an seine Vorlesungen über die Einleitung in das Neue Testament.

Wenn Viele der Gesammtausgabe der Schleiermacherschen Schriften schnelleren Fortgang und baldige Vollendung wünschen, so theile ich eben so sehr diesen Wunsch, als ich meinen Schuldantheil an der Verzögerung offen bekenne. Aber gewiß befinden sich viele meiner Mitarbeiter mit mir im gleichen Falle, daß je mehr die eigene Lebensaufgabe unabweisbare eigene litterarische Arbeiten und Studien herbeyführt, desto mehr Zeit und Kraft für fremde Arbeiten fehlen. In dieser Lage mußte mir die Bereitwilligkeit meines lieben Freundes, des Herrn Repetenten Wolde hieselbst, auf meine Bitte die Herausgabe der vorliegenden Vorlesungen mit meinem Beyrath übernehmen zu wollen, besonders willkommen seyn, um so mehr, da ich wußte, daß die Arbeit von ihm nicht nur früher, sondern bey größerer Muße und Lust auch um vieles besser gethan werden würde, als mir möglich gewesen wäre. Ich trete der Bescheidenheit meines jungen Freundes nicht zu nahe, wenn ich den Lesern versichere, daß sie aus seiner Hand eine wohlüberlegte, geschickt und gewissenhaft ausgeführte Arbeit bekommen. Von seinem Verfahren hat er selbst in dem

Digitized by Google

nachstehenden Vorwort Rechenschaft gegeben. Mir liegt ob, zur näheren Orientirung der Leser über das Werk selbst einiges hinzuzufügen.

Niemand wird in diesen Vorlesungen ein Werk der Gegenwart im engeren Sinne erwarten. Wenn der Strom der theologischen Litteratur auch langsamer ginge, als er geht, so könnte doch ein Werk, welches vor länger als zehn Jahren geschaffen ist, jetzt nicht mehr als ein gegenwärtiges gelten, so daß es den gegenwärtigen Verhältnissen und Bedürfnissen durchaus entspräche. Wer weiß aber nicht, wie gerade auf dem besonderen theologischen Gebiete, welchem dieses Werk angehört, der Fluß der Litteratur trotz aller Stauungen fast jählings strömt, jedes Jahr, ja fast jeder Tag Neues bringt, so daß, was vor zehn Jahren noch lebendig war und galt, jetzt schon wie veraltet und vergangen erscheint? Es ist ganz in der Ordnung, wenn weder von den modernen progressistischen noch moderantistischen und schlechthin reactionären Bewegungen oder — Stillständen etwas in diesen Vorlesungen verlautet. Von vielem, was wir in der Kritik des Neuen Testamentes in dem letzten Jahrzehend erlebt haben, so rechts, wie links, hat Schleiermacher, so viel Prophetisches er sonst in sich hatte, wohl kaum eine Ahnung gehabt. Wer also nur das als gegenwärtig lebendig schätzt, was aus den neuesten Bewegungen selbst hervorgegangen ist, für den haben diese Vorlesungen allerdings nichts gegenwärtiges. Auch können sie, obwohl zunächst für den Jugendunterricht bestimmt und eingerichtet, doch auf keine Weise den Nutzen eines sogenannten Lehrbuches gewähren. Die Kunst, ein solches zu schreiben oder in Vorlesungen zu sprechen, ist eine sehr noth-

Digitized by Google

wendige Kunst. Aber Schleiermacher war darauf von Natur eben nicht eingerichtet und hat sie auch nie geübt.

Wenn wir nun gleichwohl diesen Vorlesungen mehr Gegenwart, als Vergangenheit zuschreiben, und sie heilsam und nützlich für die Gegenwart nennen, so möchten wir vorerst daran erinnern, daß, wenn die theologische Litteratur der Zeit einem strömenden Flusse gleicht, doch in jedem Augenblick darin die Quellen gegenwärtig sind, woraus der Fluß zusammenfließt. Wir sagen nicht zu viel, wenn wir Schleiermacher in der Theologie überhaupt, insbesondere aber auf dem Gebiete der neutestamentlichen Kritik zu den Quellengeistern der Gegenwart rechnen. Seine kritischen Schriften über den ersten Brief an den Timotheus und die Schriften des Lukas, so wie seine kritischen Arbeiten auf dem Gebiete der classischen Litteratur, beweisen, daß die litterarische Kritik überhaupt zu seinen eigenthümlichen Gaben gehörte, und er, wie in Allem, wozu er Gabe und Beruf empfangen hatte, so auch auf diesem Gebiete schöpferisch, neubildend, quellenartig war. Solche epochemachende Geister behalten, auch wenn ihre nächste Periode abgelaufen ist, immerfort ihre Wirksamkeit und Geltung. Die Vorlesungen haben in dieser Beziehung den besondern Werth, daß sie die ganze Energie, Richtung und Methode Schleiermachers in der Kritik des N. T., seine kritische Gesammtanschauung von dem neutest. Kanon erst recht an das Licht treten lassen. Wem also daran liegt, aus den vollständigen Acten sich über den kritischen Proceß der heil. Schrift in der Gegenwart zu unterrichten, und die eigentlich treibenden Geister darin zu erkennen, zu unterscheiden und zu prüfen, und wer außerdem das Interesse hat, sich von Schleiermachers ganzer geistiger Persönlichkeit, so wie

von seiner Bedeutung für die gesammte gegenwärtige theologische Litteratur ein deutliches, richtiges Bild zu machen, dem dürfen diese Vorlesungen nicht entstehen. Es war unsrem geliebten Freunde und Meister nicht vergönnt, die Kritik des neutest. Kanons nach seiner Art vollständig auszuarbeiten und so der Nachwelt ein vollendetes Werk zu hinterlassen. Wie seine Vorlesungen überhaupt, so sind auch diese eben nur seine lautgewordenen Studien, suchende Versuche in freyester Art, ohne Abgeschlossenheit des Inhalts, ohne Vollendung der Form. Aber bey dem allen führen seine sämmtlichen Vorlesungen, selbst da, wo er weniger zu Hause war, wie z. B. in der Kirchengeschichte, Goldkörner in Menge mit sich, welche leicht zu erkennen sind. In den hier mitgetheilten, welche eine Wissenschaft betreffen, in der er sich schon früh einheimisch gemacht hatte, wird man mehr, als einzelne Körner, man wird ganze, reiche Goldadern finden. Abgesehen von der leichten, immer frischen, heiteren Art der Behandlung eines an sich mehr trocknen Stoffes, so wie von den gelegentlichen Winken und Urtheilen z. B. über den Werth und die Bedeutung der Akademischen Vorträge, u. a. m., rechnen wir zu dem Goldgeäder, welches sich ganz durchzieht, die Energie, mit welcher er die einzelnen Momente der kritischen Untersuchungen zusammenzufassen und auf ihren Quellpunct zu concentriren weiß, ferner den feinen, scharfen Blick in die Eigenthümlichkeiten der neutestamentlichen Litteratur, sodann aber ganz vorzüglich den unverzagten Muth, womit er die kritischen Probleme ergreift und keinen verständigen Zweifel scheuet, sowie die Besonnenheit und Bescheidenheit, welche nirgends täppisch zugreift, nirgends den Knoten, weder aus Unglauben noch aus Überglauben, durchhauet, welche eben

so gut weiß, was man nicht wissen, als was man wissen kann, den historischen Grund und Boden festhält, und sich selbst da, wo Zweifeln, Bedenken und Vermuthen am rechten Orte ist, von aller bodenlosen Zweifel- und Hypothesensucht frey hält. Je mehr unsere Zeit gerade auf diesem theologischen Gebiete an den krankhaften Extremen des Fortschritts und der Hemmung leidet, an Zaghaftigkeit und Tollkühnheit links und rechts, — desto mehr glauben wir ein gutes Recht zu haben, das gegenwärtige Werk auch als ein der Gegenwart vielfach heilsames und erquickliches zu empfehlen.

Zum Schluß noch ein Wort über das Verhältniß dieser Vorlesungen zu der in der letzten Zeit vielfach angeregten Frage über die wissenschaftliche Form der sogen. Einleitung. Schleiermacher, indem er die Einleitung ganz in ihrer gegenwärtigen praktischen Gestalt nimmt, sagt von ihr, sie eigene sich nicht, als Wissenschaft angesehen zu werden. In der That kann sie das auch nicht, so lange sie in dem Kreise der exegetischen Theorie und Praxis eben nur als das Füllstück der Hermeneutik und Kritik betrachtet wird, welches aufnehmen soll, was diese übrig lassen. Hiermit aber werden gewiß Viele nicht zufrieden seyn, am wenigsten mein verehrter Freund, Herr Professor Hupfeld in Halle, welcher jüngst in seiner sehr lehrreichen Schrift über Begriff und Methode der sogen. biblischen Einleitung [1]) mit großem Recht den Versuch gemacht hat, der Einleitung eine wissenschaftliche, und zwar theologisch wissenschaftliche Form zu geben. In Wahrheit ist auch nicht einzusehen, warum ein so vielbelaubter und wich-

1) Marburg 1844. 8.

tiger Zweig des theologischen Wissens, wie dieser, nicht eben so gut, wie die Hermeneutik, eine bestimmte wissenschaftliche Form haben sollte. Nachdem sich die hermeneutischen Theile der Einleitung emancipirt und eine wissenschaftliche Form gewonnen haben, muß auch, was zurückbleibt, eine solche annehmen können, oder es ist eben kein wissenschaftlicher Stoff, was es doch ist. — Herr Prof. Hupfeld nun giebt der Einleitung nach Abzug der Hermeneutik und Kritik, die auch Schleiermacher beyde ablös't, den Namen und die Gestalt einer Geschichte der heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments, oder der biblischen Litteratur. Indem sie dadurch, so zu sagen, auf ihren Taufnamen, den ihr Richard Simon, ihr Vater, einst bey ihrer Geburt gegeben hat, zurückgeführt wird, scheint sie damit auch ihre ursprüngliche wissenschaftliche Würde und Gestalt wieder zu gewinnen. Aber geht man einmahl auf Richard Simon zurück, so sollte man auch den vollen Namen und Begriff, den er dem Inhalt der sogen. Einleitung gegeben, wieder geltend machen. Er nennt sie nicht bloß Histoire, sondern Histoire critique du V. et N. T., gewiß nicht, um den kritischen Character seiner historischen Forschung und Darstellung, der sich von selbst versteht, auszudrücken, sondern, wie aus Hist. critique d. V. T. liv. 1. ch. 1. hervorgeht, in Beziehung auf den kritischen Zweck derselben. Ist aber die Kritik der heiligen Bücher der eigentliche, wesentlich wissenschaftliche Zweck ihrer Geschichte, so liegt auch die wissenschaftliche Form nicht in dem Begriff der Geschichte, sondern der Kritik. Der Zweck der Kritik giebt der Einleitung ihre allgemeine wissenschaftliche Form und wesentliche Beziehung auf die Exegese, als philologische Kunst. Der besondere theologische

Charakter derselben liegt in der Idee des heil. Schriftkanons. Als solcher, nicht als irgend eine litterarische oder sprachliche Erscheinung haben die Schriften des A. und N. T. ihre eigenthümliche theologische Bedeutung. Wie aus der schon durch die Apologetik gegebenen Idee des Kanons die Kritik desselben, als Bedingung einer wahren theologischen Auslegung, nothwendig folgt, so ergiebt sich aus der Aufgabe der Kritik des Kanons die Inhalt- und Formbestimmung der Wissenschaft. Die Kritik des Kanons aber, als eines historischen Factums, hat die *wahre* Geschichte des Kanons zu ihrer Voraussetzung oder vielmehr zu ihrem stofflichen Inhalte. So *kann* man die Wissenschaft schlechthin die Kritik des Kanons (critica sacra) nennen, welche zusammengeordnet und gleicher Würde mit der Hermeneutik unmittelbar die exegetische Kunst begründet [1]. Hat nun Schleiermacher zwar auch die Kritik besonders gesetzt und mit der Hermeneutik zusammengeordnet, aber jene nur in dem engeren Sinne der Theorie der bloßen Texteskritik, die Kritik des Kanons aber als *solchen* der sogenannten Einleitung überlassen, so hat er durch diese Zerstückelung der critica sacra, und durch die bloß praktische Beziehung der Einleitung auf die Exegese die wissenschaftliche Organisation derselben allerdings nicht gefördert. Aber indem er sich doch in der Einleitung in der That vorzugsweise mit der Kritik des Kanons, nicht bloß als einer litterarischen Sammlung, sondern zugleich als einer theologi-

---

1) Vgl. meine ausführlichere Erörterung hierüber in der Recension von *Schotts* Isagoge historico-critica in libr. N. T. und *De Wettes* Lehrbuch der hist. krit. Einleitung, Gött. Gel. Anz. 1832. S. 1787—1799.

schen geschichtlichen Grundlage beschäftigt, und die betreffenden Untersuchungen hiernach sehr methodisch behandelt, giebt er Anregungen und Winke genug zu einer über ihn hinausgehenden strengeren wissenschaftlichen Gestaltung der Einleitung, und seine Vorlesungen werden in dieser Beziehung nicht ohne fördernden Einfluß seyn auf die immer richtigere Lösung des von Herrn Professor Hupfeld so kräftig angeregten Problems.

Göttingen, den 17. November 1844.

Dr. Lücke.

Vorwort des Herausgebers.

Die Beschäftigung mit diesem Theile von Schleiermacher's litterarischem Nachlasse war dem Herausgeber eben so lehrreich, wie erfreulich, und das dadurch veranlaßte sorgfältigere Eingehn in den Geist dieser Untersuchungen mußte die Arbeit der Herausgabe zu einer sehr belohnenden machen. Sie war auch, wenngleich immerhin mit nicht geringen Schwierigkeiten verknüpft, doch wegen der Beschaffenheit des vorliegenden Materials bei weitem einfacher, als sie bei der Behandlung der frühern Bände gewesen sein muß. Die Mannigfaltigkeit des zu Combinirenden war nemlich nicht so groß, weil Schleiermacher die Vorlesung über Einleitung ins neue Testament nur zweimal gehalten hat, im Sommer 1829 und im Winter 1831/32, wöchentlich 5 Stunden. Es lagen nun von Schleiermacher's eigner Hand etwa 10 Bogen Manuscript vor, welche theils zerstreute Collectaneen enthalten, theils aber den Entwurf zu der 1829 gehaltenen Vorlesung. Diesen Entwurf aber bei der Herausgabe zum Grunde zu legen, erschien nicht thunlich, weil er sehr ungleichmäßig gefaßt war, oft ausführlicher, oft aber nur die kurze Angabe dessen enthaltend, was in der betreffenden Stunde berührt werden sollte. Es war allerdings auch ein nach dieser ersten Vorlesung nachgeschriebenes Heft da, aber nur unvollständig

verfaßt. Die zweite Vorlesung aber war in Anordnung und Ausführung schon so unabhängig von jenem ersten Entwurf gehalten, daß sie nicht unmittelbar zur Ergänzung desselben dienen konnte. Es erschien daher am zweckmäßigsten, diese letzte Vorlesung von 1831/32 aus drei nachgeschriebenen Heften, von denen zwei sehr sorgfältig und vollständig geschrieben sind, zu reproduciren, da ohnehin die Fülle und Lebendigkeit der Schleiermacher'schen Methode sich im mündlichen Vortrage besonders entfaltete. Es waren allerdings, da Schleiermacher so sehr rasch gesprochen hat, auch in diesen Heften oft sehr auffallende Differenzen und Unrichtigkeiten; dessenungeachtet glaube ich durch Combination des Verschiedenen und durch Vergleichung mit dem Entwurf von Schleiermacher's eigner Hand und durch Zuratheziehn des anderweitig von ihm über die betreffenden Gegenstände Geschriebenen mit einiger Sicherheit den wirklichen Text der zuletzt gehaltenen Vorlesung gegeben zu haben, mit den Abkürzungen etwa, welche durch den Unterschied des Anhörens und des Lesens einer Vorlesung unumgänglich schienen.

Das eben Bezeichnete bildet also den Text des vorliegenden Buches. Als Anmerkungen erscheinen unter demselben diejenigen Stellen des eignen Entwurfs Schleiermachers, welche entweder bestimmter und vollständiger sind, als das 2½ Jahr später Vorgetragene, oder eine von der spätern verschiedene Ansicht enthalten. Dies ist überall durch „Erster Entwurf" bezeichnet. Unter der Rubrik „Erste Vorlesung" findet sich an einzelnen Orten das, was aus dem 1829 nachgeschriebenen Hefte genommen ist. Außerdem aber hat der Herausgeber zur Bequemlichkeit der Leser Noten mit Citaten über das im Texte Berührte hinzugefügt, theils zur Verglei-

chung des hier Gegebenen mit dem von Schleiermacher anderwärts über dieselben Gegenstände Gesagten, theils aus der heiligen Schrift und den Kirchenvätern. An einigen Stellen, namentlich im ersten Theil, wo Schleiermacher eine eigenthümliche Exegese betreffender Stellen der Kirchenväter giebt, sind dieselben zur Erleichterung der augenblicklichen Vergleichung in den Noten abgedruckt. Es ergiebt sich, daß die beigebrachten Citate nicht immer bloß zur Bestätigung des im Text Gesagten dienen, sondern an einzelnen Stellen auch einen möglichen Einwurf gegen dasselbe zu enthalten scheinen mögen. Von eigner Ansicht jedoch hat, wie es sich von selbst versteht, der Herausgeber Nichts eingemischt. Eben so wenig konnte es seine Aufgabe sein, auf die betreffende Litteratur, namentlich auf das später als 1831 Erschienene hinzuweisen; wie denn auch Schleiermacher selbst in vieler Beziehung immer auf De Wette's Handbuch sich beruft.

Die Haupteintheilung des Ganzen war von Schleiermacher selbst angedeutet. Dagegen wurde die speciellere in Paragraphen vom Herausgeber gemacht, und weil sie keine strenge Sonderung der Materien bezeichnet, sondern nur Einschnitte im Fortgang der Rede, so sind auch keine Ueberschriften darüber gesetzt, sondern nur Columnentitel zur ungefähren Angabe des auf jeder Seite Behandelten. Hierauf bezieht sich auch das voraufgestellte Inhaltsverzeichniß.

Das aus Schleiermacher's ersten Entwurfe Mitgetheilte ist buchstäblich gegeben; dagegen hat sich im Texte selbst der Herausgeber seiner eignen Orthographie bedient. Um den daraus allerdings entspringenden Nachtheil, daß zweierlei Orthographie im Buche vorkommt, zu vermeiden, hätte Herausgeber wohl die Schleiermacher'sche Schreibweise überall

nachbilden mögen; allein diese ganze Sache erschien ihm doch zu unwesentlich, um sich hierin einen, wenn auch nur geringen, Zwang anzulegen.

Zum letzten Paragraphen (über den litterarischen Zusammenhang des neuen Testaments) ist noch zu bemerken, daß nur ein Heft bis hierher reichte; daß also das darin Gegebene nicht mit gleicher Sicherheit im Einzelnen verfaßt ist.

Möchte es mir gelungen sein, meine Absicht, diese interessante Vorlesung Schleiermacher's treu wiederzugeben und zugleich die Lectüre möglichst leicht und bequem zu machen, wenn auch nur einigermaßen erreicht zu haben.

Göttingen, d. 10. Nov. 1844.

G. Wolde.

Inhaltsverzeichniß.

Vorbemerkungen. Begriff, Inhalt, Methode der Einleitung ins neue Testament.

Seite

§. 1. Begränzung der Aufgabe . . . . 1.

§. 2. Andere theologische Disciplinen, zwischen denen die Einleitung steht . . . . 2.

§. 3. Was für die Einleitung zu thun übrig bleibt . . . . . . 4.

§. 4. Aufgabe der Einl., uns in die Stelle der ursprünglichen Leser der neutest. Schriften zu versetzen. Analogie der Prolegomena zu einem Schriftsteller . . . . 6.

§. 5. Wesentliche Theile der Einleitung ins N. T. . . . . . . 9.

§. 6. Standpunct der Untersuchung. Extreme des falschen Positivismus und Skepticismus . . . . 11.

§. 7. Gränzen der Möglichkeit einer Lösung der Aufgabe. Nähere Bestimmung dessen, was in den allgemeinen und was in den speciellen Theil gehört . . . . 14.

§. 8. Ueber den ganzen Umfang der Sache und die Behandlungsweise. Allgemein theologisches Bedürfniß und das der Fachgelehrten. Mündlicher Vortrag und schriftliche Behandlung. Aufgabe der academischen Vorträge in jetziger Zeit. Benutzung der vorhandenen Litteratur . . . . 18.

§. 9. Trennung der Einl. ins N. T. von der ins A. T. Verhältniß des A. T. zum N. T. überhaupt . . . . 25.

§. 10. Reihenfolge der Untersuchungen. Stellung der materiellen Seite der Einleitung . . . . 29.

Erster Theil. Allgemeine Einleitung ins neue Testament.

Erstes Capitel. Geschichte des Canons.

Seite

§. 11. Methode der Untersuchung. Jetzige Uebereinstimmung der ganzen Kirche über den neutestamentlichen Canon . . . . . 32.

§. 12. Zeugnisse des Cyrill von Jerusalem und des Augustin. 33.

§. 13. Folgerungen daraus. — Verordnung der Laodiceischen Synode über den Canon . . . . 40.

§. 14. Zeugniß des Eusebius von Cäsarea. (Canon. apost. u. constit. apost. Rufin. Athanasius. Hieronymus. Gregor v. Naz.) . . . . 42.

§. 15. Das Muratorische Fragment . . . . 51.

§. 16. Doppelte Sammlung: εὐαγγέλιον und ἀποστολικόν, und Sammlung des ganzen N. T.'s. (Gregorius Thaumat., Origenes, Clemens Alex., epist. ad Diogn., Tertullian) . . . . . 55.

§. 17. Alte Uebersetzungen: Itala und Peschito . . . . 62.

§. 18. Canon des Marcion . . . . 64.

§. 19. Folgerungen auf die Principien bei der Sammlung: Theologisches und ascetisches Interesse und Transaction zwischen beiden . . . . 66.

§. 20. Tatian und Justin. (Tatian's und Marcion's Änderungen der Schrift. Katholische, speculative und protestantische Maxime). Unkunde über die erste Genesis einer Sammlung neutest. Schriften . . . . 68.

§. 21. Vermuthungen über die Art des Bekanntwerdens und der Zusammenstellung der neut. Schriften. Der Canon als Werk der Kirche und der göttlichen Providenz . . . . 73.

Zweites Capitel. Von dem Verhältnisse unsers neutestamentlichen Textes zu dem ursprünglichen.

§. 22. Ursprüngliche Sprache und Schreibart des neuen Testaments. 75.

§. 23. Schriftzeichen. Uncialschrift. Stichometrie. Interpunction. Absetzen der einzelnen Wörter . . . . 79.

§. 24. Κεφάλαια, τίτλοι. Leseabschnitte. Capitel und Verse; Schädlichkeit derselben . . . . 82.

§. 25. Unterschriften, äußere und innere Ueberschriften. Ueber Pseu-

Seite
donymität der Verfasser. Bedeutung von εὐαγγέλιον und κατά in den Ueberschriften . . . . 83.
§. 26. Differenzen im Text selbst. Clemens Alex., Origenes, Marcion. Lucian und Hesychius . . . . 92.
§. 27. Gegenwärtiger Bestand unsers handschriftlichen Textes. Die wichtigsten Codices . . . . 96.
§. 28. Natürliche Geschichte des Textes . . . . 100.
§. 29. Hypothesen über das Verhältniß der Handschriften zu einander: Hug, Griesbach. Ueber den Gebrauch alter Uebersetzungen und der Citationen von Kirchenvätern in der Textescritik. Matthäi und Scholz . . . . 102.
§. 30. Resultat der Geschichte des handschriftlichen Textes . . . 108.
§. 31. Gedruckter Text. Complutensische und Erasmische Ausgaben. Beza. Recepta. Walton, Fell, Gregorius, Mill, Küster. Bengel, Wetstein, Bowyer. Ueber critische Conjecturen. Griesbach, Schulz, Matthäi, Scholz. Handausgaben, Knapp, Lachmann. Capitel und Verse . . . . 111.

Zweiter Theil. Specielle Einleitung in die einzelnen Theile des neuen Testaments.

§. 32. Einleitung . . . . 119.

Erstes Capitel. Die paulinischen Briefe.

§. 33. Bewährung der paulinischen Briefe durch die Apostelgeschichte. (Ueber Reden historischer Personen und Unterschiebung von Briefen) . . . . 120.
§. 34. Notizen über Person und Verhältnisse des Paulus. Seine Herkunft und Bildung, Bekehrung, Namen . . . . . . 122.
§. 35. Absolute und comparative Chronologie des Lebens Pauli. I. Data zur absoluten Chronologie: Aretas, Gallio, Felix, Festus, Aquila. II. Comparative Chronologie, Gal. 2, 1., zweite Gefangenschaft Pauli . . . . 125.
§. 36. Zeitfolge der Briefe selbst: Eintheilung der Wirksamkeit Pauli in 3 Perioden. Galat., Tit., 1. Theſſ., 1. u. 2. Cor., Röm., Ephes., Phil., Col., Philem., 2. Tim., 1. Tim., 2. Theſſ. Fehlen der Pastoralbriefe bei Marcion . . . . 129.
§. 37. Classification der Briefe nach ihrem Inhalte. Bestimm-

Seite
ter Impuls und günstige Gelegenheit zum Schreiben. Circularschreiben. Didactischer und gnomischer Theil . . . . 133.
§. 38. Ueber verlorene Briefe des Paulus. Col. 4, 16. 1. Cor. 5, 9. 137.
§. 39. Aeußere Zeugnisse für die Aechtheit der einzelnen paul. Briefe. 138.
§. 40. Innere Merkmale der Authentie. Principien darüber. Anknüpfung an die Apostelgeschichte . . . . 142.
§. 41. Der Galaterbrief . . . . 144.
§. 42. Character des Paulus als Merkmal der Aechtheit seiner Briefe. Kern von ächten paul. Briefen, bestehend aus Röm., Gal., 1. Theff., 1. u. 2. Cor. . . . . 146.
§. 43. Die beiden Thessalonicherbriefe . . . . 150.
§. 44. Die beiden Corintherbriefe . . . . 153.
§. 45. Der Römerbrief . . . . 156.
§. 46. Pauli Gefangenschaft. Der Philipperbrief . . . . . 160.
§. 47. Der Colosserbrief und der an Philemon . . . . 161.
§. 48. Der Epheserbrief . . . . 163.
§. 49. Der zweite Brief an Timotheus . . . . 166.
§. 50. Der Brief an Titus und der erste an Timotheus . . 168.
§. 51. Uebersicht der verschiedenen Bewährtheit der paul. Briefe in geschichtlicher Beziehung. Die drei Pastoralbriefe, Endresultat darüber . . . . 170.
§. 52. Vergleichung des Inhalts der Briefe mit der Persönlichkeit Pauli. Verhältniß zu seiner Bildung vor seiner Bekehrung. 176.
§. 53. Zusammenfassende Betrachtung der paulinischen Lehre: seine Ansicht vom Verhältnisse des Gesetzes zum Christenthum. Eigenthümliche Lehren des Paulus; Symbolisirung der Auferstehung Christi, 1. Cor. 15, 4—8., Wiederkunft Christi und allgemeine Auferstehung, 1. Cor. 15, 24—28., Stufen höherer Geister, Genugthuungslehre. Nöthige Vorsicht bei Auslegung paulinischer Stellen. Verschiedene Schätzung des Paulus in der Kirche . . . . 181.
§. 54. Sprache der paulinischen Briefe; abweichender Character des Epheserbriefs und der Pastoralbriefe. Abstufungen der Unächtheit . . . . 192.
§. 55. Uebergang zum Folgenden . . . . 195.

Zweites Capitel. Die vier Evangelien.

§. 56. Ausscheidung der vier canonischen aus den vielen häretischen Evangelien . . . . 195.

Seite

§. 57. Nachrichten über uncanonische Evangelien. Ursachen, warum sie für häretisch gehalten wurden. Verwandtschaft vieler derselben mit Matthäus . . . . 197.

§. 58. Alter der Anerkennung der vier Evangelien. Vorbemerkungen: über Citationen, über das Amt der Evangelisten, Gegenstände der evangelistischen Erzählung, Vermischung von Aechtem und Falschem, abweichender Character des Johannesevangeliums. 204.

§. 59. Zeugnisse von früherer Anerkennung der vier canon. Evangelien: Clemens Alex., Celsus, Irenäus, Tatian, Justin, Marcion . . . . 209.

§. 60. Ueber die Benennung der Evangelien . . . . 216.

§. 61. Uebergang vom mündlichen Vortrage der Evangelisten zur schriftlichen Abfassung: Unterschied zwischen Biographie und einzelnen Erzählungen, zwischen Johannes und den Synoptikern; verschiedenes Alter beider Arten; Beschreibung der mündlichen Erzählungsweise und Uebergang derselben zur schriftlichen . . . . 217.

§. 62. Hypothese von einem Urevangelium . . . . 224.

§. 63. Möglicher Einfluß der Apostel auf die evangelistische Erzählung und auf die Evangelienschreibung. Verschiedene Beglaubigung des Materials . . . . 228.

§. 64. Ueber Zeit und Gegend der Abfassung der Evangelien. Vorhandensein einzelner schriftlicher Aufsätze . . . . . . 230.

§. 65. Die Gieseler'sche Hypothese . . . . 233.

§. 66. Zusammenfassung der bisherigen Betrachtungen und Resultat daraus. Galiläischer und jerusalemischer Cyclus von Erzählungen aus dem Leben Jesu. Ueber Joh. 3, 24. 235.

§. 67. Aelteste Spuren von der Entstehung unsrer Evangelien: Prolog des Lucas, Zeugniß des Papias . . . . . . 238.

§. 68. Verhältniß unsrer Evangelien κατὰ Ματθαῖον und κατὰ Μάρκον zu den von Papias angeführten Schriften des Matthäus und Marcus. Unser Ev. Matth. kann nicht von einem Apostel, unser Ev. Marc. nicht unter unmittelbarer Mitwirkung des Petrus verfaßt sein . . . . 244.

§. 69. Verhältniß unsrer drei synopt. Evangelien zu einander. Beschränkung der Aufnahme von Erzählungen durch ein gewisses nothwendiges Maaß des Umfangs des Buchs. Erklärung der Verwandtschaft unsrer Evangelien daraus, daß gewisse Erzäh-

Seite

lungen ihrer Natur nach von jedem Verfasser aufgenommen werden mußten . . . . 251.

§. 70. Betrachtung der drei verwandten Evangelien nach den einzelnen Erzählungen. I. Die galiläischen Elemente. Verbindung derselben zwei Erzählungen in allen drei Evangelien: Taufe Christi und Versuchung, Heilung eines Gichtbrüchigen und Berufung des Matthäus, Aehrenausraufen und verdorrete Hand, Sturm auf dem Meer und Dämonischer bei den Gadarenern, Tochter des Jairus und blutflüssige Frau, Nachfrage des Herodes und Speisung, Zeugniß der Jünger und Verklärung nebst Heilung des Mondsüchtigen. Reden im galiläischen Abschnitte . . . . 254.

§. 71. Geburts- und Kindheitsgeschichte Christi. Einzelne Erzählungen, welche die 3 Evangelien gemeinschaftlich, aber in verschiedener Ordnung haben: über Johannes d. Täufer, Berufung der beiden Brüderpaare, Heilung der Schwiegermutter Petri und des Knechts eines Hauptmanns. Nicht gemeinschaftliche galiläische Erzählungen: die Enthauptung des Johannes, d. cananäische Weib und die Speisung der 4000 bei Matthäus und Marcus; die Geschichte vom Stater nur bei Matthäus; der Besessene in der Schule bei Luc. und Marc., der Jüngling zu Nain und die salbende Sünderinn nur bei Lucas; der Taubstumme und der Blinde bei Bethsaida nur bei Marcus. Erzählungen, die Matthäus aus einer spätern Reisezeit in die galiläische zieht. Resultat . . 263.

§. 72. II. Der Reiseabschnitt. Ungleichmäßigkeit der 3 Evangelien hierin; eigenthümliche Erzählungen des Lucas in diesem Abschnitte; früheres selbstständiges Vorhandensein von Luc. 9, 51—19, 48. . . . . 273.

§. 73. Züge aus den zwei ersten Abschnitten, die Johannes hat, und die bei den Synoptikern fehlen: erste Bekanntschaft einiger Apostel mit Christo, Hochzeit zu Cana, erste Tempelreinigung, Heilung am Teich Bethesda, Heilung des Blindgebornen, Samariterinn, Zeugniß des Täufers von Christo, Erweckung des Lazarus . . . . 277.

§. 74. III. Vom Einzuge Christi in Jerusalem bis zu seinem Tode. 1. Freie Wirksamkeit Christi in Jerusalem. Größere Uebereinstimmung der Evangelisten

Seite

in diesem Abschnitt. Einzug Christi und Frage des Synedriums nach seiner Vollmacht. Feigenbaum bei Matth. und Marcus. Weinen Christi bei Lucas. Verfängliche Fragen. Reden gegen die Pharis. bei Matthäus. Opfer der Wittwe bei Luc. u. Marcus. Reden beim letzten Hinausgehn aus dem Tempel. Längere Reden bei Matthäus. Bethanisches Mahl bei Matth. u. Marcus. Verrath des Judas, Passah, Abendmahl, Garten am Oelberg . . . . 284.

§. 75. 2. Die Leidensgeschichte. Natürliche Gründe der Widersprüche in derselben. Verläugnung Petri, über die Zeit der Verurtheilung Christi vor dem Synedrium, Pilatus (Reue des Judas bei Matth., Abführung Christi zu Herodes bei Lucas). Kreuzigung. Erdbeben und Erscheinung Verstorbener bei Matth. Begräbniß. Versiegelung des Grabes bei Matth. . . . . 291.

§. 76. IV. Der Auferstehungsabschnitt. Gründe der Verschiedenheit. Glaubwürdigkeit. Manifestationen Christi in Judäa und in Galiläa, erstre bei Lucas und Marc., letztere bei Matth., beide bei Johannes. Vorzug des Johannes vor Matthäus. Ergänzung, die Lucas in der Apostelgeschichte giebt . . . . 295.

§. 77. Ueber das Didactische in den synopt. Evangelien, Erklärung der Uebereinstimmung im Einzelnen, z. B. in alttestam. Citaten . . . . 302.

§. 78. Resultat in Beziehung auf Matthäus und Lucas . . . . 305.

§. 79. Ueber Marcus; ob er die beiden andern vor sich gehabt habe? Gründe dafür und dagegen. Verhältniß zum Zeugniß des Papias. Eigenthümlicher Character des Marcusevangeliums. Ansicht, daß es die Grundlage der beiden andern sei. Resultat . . . . 306.

Das Evangelium des Johannes.

§. 80. Zweifel gegen die Aechtheit; falsche Voraussetzungen, worauf sie beruhn. Ob Johannes die andern 3 Evangelien habe ergänzen wollen? Sein Evangelium als das πνευματικόν . 315.

§. 81. Totaleindruck des joh. Evangeliums. Pragmatischer Character desselben, 1. im Zeitraum vor dem letzten Aufenthalt Christi in Jerusalem: Joh. d. Täufer, erste Jünger Christi, Cana, Eifersucht der Jünger des Johannes,

Seite

Christus verläßt Judäa, Samariterinn, Ausbruch des Unwillens in Jerusalem, falsche Erwartungen des Volks, Laubhüttenfest, Versuche der Pharisäer gegen Christus, sein Weichen nach Peräa; Erweckung des Lazarus; Einzug in Jerusalem. — Das apologetische Element hauptsächlich in den Reden, Unterschied von den Reden bei den Synoptikern. — Prüfung dessen, was als Ergänzung oder Berichtigung der andern Evv. erscheint . . . . 318.

§. 82. 2. Letzter Aufenthalt Christi in Jerus.; Reden Christi in diesem Zeitraum bei Johannes und bei Matthäus; Nichterwähnung des Osterlamms und Abendmahls bei Joh.; kein Kampf in Gethsemane; Verhör bei Hannas; Auferstehungsgeschichte. Ueber Joh. 21. . . . . 326.

§. 83. Werth und Zweck des Evang. Joh. — Widerlegung einzelner Zweifelsgründe gegen die Aechtheit desselben: Der Prolog, geographische und historische Schwierigkeiten, Sychar, Bethesda, οἱ Ἰουδαῖοι als Name der Gegner Christi, ἑορτή, Joh. 18, 13. Positive Beweise für die Abfassung durch einen Apostel: Taufe der Jünger bei Christi Lebzeiten und Aufenthalt desselben in Judäa . . . . 332.

§. 84. Ueber Ort und Zeit der Abfassung des joh. Evangeliums: Zeugnisse der Kirche über dies Ev., über κατά in dessen Ueberschrift, Folgerungen aus dem spätern Hinzufügen von Cap. 21. und Cap. 21, 24. . . . . 340.

Drittes Capitel. Die Apostelgeschichte.

§. 85. Trennung der Apostelgeschichte vom Evangelium des Lucas, gemeinschaftlicher Character beider. Ueber den Namen des Verfassers. Gebrauch der ersten Person des Plurals. Wiederholung derselben Erzählungen . . . . 344.

§. 86. Anzeichen, daß die Apostelgeschichte aus einzelnen Erzählungen zusammengesetzt ist: Differenzen in den verschiedenen Erzählungen derselben Begebenheit; Stellen, wo eine neue Erzählung zu beginnen scheint, ohne von der vorhergehenden zu wissen. Scheinbare Spuren einer zusammenhängenden Geschichtsschreibung. Zwei Hauptmassen, eine aus Jerusalem, die andere von den Reisen der Apostel. Spuren, daß nicht immer ein Augenzeuge erzählt . . . . 351.

Seite

§. 87. Entstehung der einzelnen Nachrichten in der Apostelgeschichte, Verschiedenheit von den Evangelien. Gemeindeurkunden. Reisejournale. Wahrscheinliche Zusammenstellung nach dem jüdischen Kriege. Mangel eines Schlusses. Zweck der Apostelgeschichte. Resultat . . . . 360.
§. 88. Verhältniß der Acta zu den paulinischen Briefen. Widersprüche zwischen denselben. Widersprüche mit Josephus . . . . 367.
§. 89. Ueber die Reden in der Apostelgeschichte; ob Lucas sie selbst gemacht; Act. 1, 19. 4, 24; Rede des Petrus bei Cornelius, des Stephanus, des Paulus in Antiochien, in Athen, in Jerusalem, vor Agrippa. Angebliche Gleichheit der Sprache in den Reden . . . . 371.
§. 90. Spuren von Ineinanderarbeitung der einzelnen Quellen durch den Verfasser des Ganzen. Citate nach den LXX. in den Reden . . . . 376.

Viertes Capitel. Die katholischen Briefe.

§. 91. Ursprung und Bedeutung der Benennung. Ungleichartigkeit der einzelnen katholischen Briefe . . . . 379.
§. 92. Die drei johanneischen Briefe. Ungleiche Canonicität derselben . . . . 384.
§. 93. Der erste Brief des Johannes. Gleichheit der Sprache desselben mit der des Evang. Joh. Zweifel gegen die Aechtheit des Briefs. Briefliche Form. Leser und Abfassungszeit. Verhältniß zum Evangelium . . . . 385.
§. 94. Inhalt und Gedankengang von 1. Joh. Es scheint ein Abschiedsschreiben zu sein, und mehr für hellenische als jüdische Christen. Anspielungen auf Keime von Gnosticismus. Nichterwähnung des Briefs bei Polycarp; Zeugniß des Papias . 391.
§. 95. Der zweite und dritte Brief des Johannes. Zweifel gegen ihre Aechtheit . . . . 397.
§. 96. Der erste Brief Petri. Schwierigkeit seiner Adresse. Zweifel gegen die Abfassung durch Petrus. Paulinischer Character der Sprache. Gründe für die Aechtheit des Briefs. 400.
§. 97. Der zweite Brief Petri. Alte Zweifel gegen seine Aechtheit. Uebereinstimmung mit dem Briefe des Judas; letzterer erscheint als der ursprüngliche. Hypothesen zur Erklärung des Verhältnisses zwischen beiden Briefen. Andere Zeichen der Unächtheit von 2. Petr. . . . . 408.

Seite
§. 98. Der Brief des Judas. Ueber den Verfasser; über Zeit und Ort der Abfassung . . . . 414.
§. 99. Der Brief des Jacobus. Alte Zeugnisse über denselben. Ueber den Verfasser, die Leser, die Zeit, den Inhalt des Briefs. Hypothese, daß ein Späterer ihn im Namen des Jacobus geschrieben habe . . . . 417.
§. 100. Uebersicht der canonischen Dignität der sieben katholischen Briefe. Eigenthümliche Lehren derselben. Begriff des Canons überhaupt . . . . 429.

Fünftes Capitel. Der Hebräerbrief.

§. 101. Verhältniß des Hebräerbriefs zum Canon; kirchliche Zeugnisse über denselben . . . . 431.
§. 102. Adresse, Form, Inhalt, Stil und ganze Anlage des Briefs. Gründe gegen Paulus sowohl, als auch gegen Barnabas als Verfasser . . . . 435.
§. 103. Vermuthungen über den Verfasser des Hebräerbriefs. Ob er nach Jerusalem gerichtet sein könne. Hypothesen über die Leser. Ueber Apollos als Verfasser . . . . 440.
§. 104. Werth des Briefs, sein Verhältniß zum Ebionitismus. Seine Lehre von den Lapsis . . . . 446.

Sechstes Capitel. Die Apocalypse.

§. 105. Ueber die Einheit der Apocalypse. Alte Nachrichten über das Buch . . . . 449.
§. 106. Ueber exegetische Resultate aus der Apocalypse: Eingang, Construction, Cap. 4—11., Stellen, aus denen man auf die Abfassungszeit schließt, einzelne unabhängige Stücke im letzten Theil, Wiederkunft Christi, Beziehung auf römische Geschichte, das Buch, die Thiergestalten, die Zahlen, Anfang und Schluß, Zusammensetzung, Form der Visionen. 451.
§. 107. Ueber den religiösen Gehalt der Apocalypse . . . . . . 464.
§. 108. Ueber den apostolischen Ursprung derselben. Zeugnisse der Kirche, Gegner des Buchs . . . . 466.
§. 109. Verhältniß der Apocalypse zum Canon. Ueber Johannes Presbyter als Verfasser . . . . 470.
§. 110. Zusammenstellung aller neutestamentlichen Bücher in Beziehung auf den Begriff des Canons 471

Seite

Dritter Theil. Von dem litterarischen Zusammenhange und den Quellen des neuen Testaments.

§. 111. Allgemeine Gesichtspuncte hierüber: Das N. T. als Theil der jüdischen Litteratur. Einfluß der Nationallitteratur auf das N. T. nach Form und Materie. Paläſtiniſche und alexandrinische Litteratur. Vorstellungen, die das N. T. als bekannt voraussetzt. Eigenthümlich christliche Vorstellungen: Christus, Versöhnung, Reich Gottes. Unabhängigkeit des Christenthums von früher vorhandenen Vorstellungen . 474.

Vorbemerkungen.

Begriff, Inhalt, Methode der Einleitung ins neue Testament.

§. 1.

Bei der Frage, was denn die Einleitung in das Studium des neuen Testaments sei, findet sich, daß man ihre Gränzen enger und weiter stecken kann. Man hat also keinen sichern Boden, ehe man nicht eine Regel aufgestellt hat, die sich bei der Behandlung derselben durchführen läßt. Es ist der Sache unangemessen, wenn man dem in ihr zusammengetragenen Materiale den Namen einer Einleitungswissenschaft gegeben hat; als Wissenschaft angesehn zu werden, eignet sie sich nicht [1]).

Suchen wir die Analogie in andern Fällen. Nimmt man einen Schriftsteller zur Hand, so kommt es darauf an, in welcher Nähe oder Ferne von ihm der Leser steht; und je nachdem sich dies verhält, wird er zur Sache schreiten können oder nicht. Ist die Schrift in andrer Sprache geschrieben, so muß der Leser sie erst inne haben. Bei dem Studium einer fremden Sprache hält man sich an die Büchersprache. Aber nicht alle Schriftsteller halten sich daran; manche sind voll Idiotismen und Archaismen.

---

1) Vergl. Schleiermacher's kurze Darstell. d. theol. Stud. 2te Ausg. §. 123: „jenes Mancherlei, welches man Einleitung ins N. Test. zu nennen pflegt." §. 144 „in der lezteren, die überhaupt wol einer Umgestaltung bedürfte, wird noch manches vermißt, was doch hieher gehört, weil man es zur Lesung des neuen Testamentes mitbringen muß."

Liegen diese erforderlichen Sprachkenntnisse also nicht in dem Gebiete des gewöhnlichen Studiums, so muß man andre Hülfsmittel nehmen, Wörterbücher, Glossarien zu einzelnen Schriften. Das sind Notizen, von denen Jeder erwarten kann, daß sie leicht zu haben sind, die aber keine besondere Wissenschaft bilden. — Ist der Schriftsteller ein gleichzeitiger mit dem Leser, so mag letzterer eine Bekanntschaft mit dem Kreise, in welchem ersterer versirt, wohl haben, und kann gleich zur Lesung schreiten. Gehört dagegen der Schriftsteller einer frühern Zeit an, so muß der Leser eine Kenntniß der Geschichte dieser Zeit haben. Niemand wird aber sagen, daß diese Kenntniß etwas sei, was als Einleitung zur Lectüre muß erworben werden; denn wer ein Interesse an dem Schriftsteller nimmt, wird auch ein Interesse an der Zeit desselben haben.

Hieraus können wir die vorläufige Begränzung unserer Aufgabe stellen: daß in Beziehung auf das neue Testament alles, was einer besondern theologischen oder andern Wissenschaft angehört, nicht in das Gebiet dieser Einleitung zu ziehen ist, sondern vorausgesetzt wird, daß es an seinem Ort als Wissenschaft erworben werde oder worden sei.

§. 2.

Diese Begränzung ist noch keine bestimmte, denn es frägt sich, was als theologische Disciplin zu jeder Zeit und in jedem Studienkreise ausgebildet ist. Wenden wir uns hierbei gleich an das neue Testament selbst. Was kann das neue Testament fordern, ehe das Studium desselben beginnt, und was ist davon unter uns schon als theol. Disciplin ausgebildet?

Das neue Testament, wie es vor uns liegt, ist griechisch. Da die hypothetischen Urschriften nicht mehr existiren, so ist auf keine andere mögliche Grundsprache Rücksicht zu nehmen, sondern in Bezug auf unser Studium ist das Griechische die Ursprache. Aber das Griechische des neuen Testaments ist nicht durchaus das der Büchersprache aus dem Kreise unsers classischen Studiums, sondern hat seine Eigenthümlichkeiten. Diese sind, was das rein

Materiale, Lexicalische betrifft, in den besondern neutestamentlichen Wörterbüchern verarbeitet; die Kenntniß desselben ist also nicht in unsre Einleitung aufzunehmen. Ebenso ist es mit dem Formellen, dem Grammatischen.

Soll das Studium des neuen Testaments auf wissenschaftliche Art getrieben werden, so muß auch das Verständniß auf kunstmäßige Weise herbeigeführt werden. Jeder wissenschaftliche Leser desselben muß also mit bestimmten allgemeinen Regeln der Auslegungskunst bekannt sein. Dies wäre eine allgemein philologische Disciplin, die Hermeneutik; die also ebenfalls vorausgesetzt wird und nicht in unsre Einleitung gehört.

Aber wir müssen zugestehn, daß es außer den allgemeinen Regeln der Hermeneutik noch besondre giebt, die verschieden sind für verschiedene Gattungen von Schriften; man darf z. B. bei dichterischer und bei ungebundener Rede nicht dieselben Regeln der Auslegung anwenden. Dasselbe gilt bei den verschiedenen Gattungen in Hinsicht auf den Gegenstand: ein philosophischer Schriftsteller muß nach dem Maaß einer viel größern Genauigkeit im Gebrauch der Ausdrücke beurtheilt werden, als wer in der Weise freier Gedankengestaltung schreibt. So wird es für einzelne Formen der Darstellung ebenso andre Anwendungen der allgemeinen Regeln geben. Es ist nun offenbar, daß die ersten Versuche, eine Theorie der Auslegungskunst aufzustellen, einerseits aus dem Interesse für die Bibelkunde, andrerseits aus dem Interesse für die römische Gesetzgebung ausgegangen sind; denn solche Studien entstehn nie durch das Interesse der allgemeinen Wissenschaftlichkeit, sondern sie kommen in Beziehung auf besondere Bedürfnisse zum Vorschein. Da war natürlich, daß anfänglich allgemeine Gesetze der Auslegung und specielle auf Beobachtung gegründete Regeln mit einander verwechselt wurden. Nach und nach ging eine genauere Sonderung vor. Es giebt schon Lehrbücher, die bei den allgemeinen Principien stehn bleiben; die Hermeneutik hat also schon angefangen, nicht ohne Erfolg als allgemein philologische Wissenschaft behandelt zu werden. Die

Special-Hermeneutik des neuen Testaments ist häufig als besondere Anwendung jener allgemeinen Regeln bearbeitet worden. Diese fällt also auch aus unsrer Einleitung heraus, und wird bei der Lesung vorausgesetzt.

Wenn von einem alten Schriftsteller die Rede ist, so kann das Studium desselben nicht auf gründliche Weise betrieben werden, wenn man nicht die Frage zu beantworten weiß, ob und in welchem Maaße das, was man als sein Werk vor sich hat, noch dasselbe ist, als was er es niedergeschrieben hat. Denn zu jenen Zeiten, wo die Werke nur durch Abschreiben vervielfältigt werden konnten, waren sie einer Menge Veränderungen unterworfen. Da ist die Aufgabe, wo solche Mannigfaltigkeiten vor uns liegen, auszumitteln, was die ursprüngliche Hand des Schriftstellers sein möge. Dies Geschäft kann nicht instinctmäßig, sondern muß kunstmäßig betrieben werden. So ist man bedacht gewesen, das, was ursprünglich nur die glückliche Entdeckungsgabe geübter und gewandter Philologen geleistet hat, in eine Theorie zu bringen. Dies ist die wissenschaftliche Disciplin, die wir Critik nennen im engern Sinn, wie sie sich auf die Richtigkeit des Textes bezieht. Wer das neue Testament wissenschaftlich studirt, muß jene ebenfalls inne haben. Aber auch hier giebt es eine Special-Critik des neuen Testaments, die als Wissenschaft schon behandelt ist und deßhalb vorausgesetzt wird; ihre Regeln gehören also nicht in unsre Einleitung.

§. 3.

Wem aber auch die bisher erwähnten Kenntnisse zu Gebote stehn, dem bleibt doch, ehe er zum Studium des neuen Testaments schreiten kann, noch viel übrig, was sich nicht auf eine ausgearbeitete Disciplin zurückführen läßt, und was doch einem unabhängigen und freien Studium des neuen Testaments vorausgehn muß. Wollte man sich auf die Commentatoren verlassen, so wäre unsre Einleitung überflüssig. Aber es ist eines protestantischen Theologen nicht würdig, abhängig zu sein; er muß

sich in den Stand setzen, sein Urtheil überall selbst zu rechtfertigen [1]).

Zunächst beachten wir, daß das neue Testament kein einzelnes Buch ist, sondern eine Sammlung von Büchern. Dies verändert schon die Aufgabe auf bedeutende Weise und zieht ganz neue Gegenstände mit hinein. Aber auch, wenn wir vorläufig davon abstrahiren und uns gegenüber jedes einzelne neutestamentliche Buch für sich denken, so finden wir, daß es noch Gegenstände giebt, die in die Disciplinen, auf welche wir bisher gekommen, sich nicht verweisen lassen. Wir knüpfen hierbei einerseits an die Geschichte an, in deren Gebiete die neutestamentlichen Bücher liegen, andrerseits an das, was den neutestamentlichen Text betrifft.

1. Die neutestamentlichen Schriftsteller versiren in solchen Einzelnheiten, die in dem Gebiete der Geschichtskunde nicht mehr eigentlich liegen, die zu speciell sind, als daß sie in der Geschichte können vollständig in Ordnung gebracht sein. Denken wir an das Land, in welchem Christus und seine ursprünglichen Jünger gelebt haben, so müssen wir die Data zunächst aus der jüdischen Geschichte nehmen. Aber wenn alle Einzelnheiten ausgemittelt werden sollen von damaligen bürgerlichen Verhältnissen, von geographischer Lage, von dem genauen Wechsel politischer Positionen: so kann man nicht verlangen, daß in irgend einem geschichtlichen Studium, welches eine wissenschaftliche Tendenz hat, alle diese sollen gegeben sein.

Nun hat es ein großer Theil der neutestamentlichen Schriften seinem Inhalte nach mit Gedanken zu thun. Diese sind religiöse und sittliche. Wollen wir da die Regeln der Auslegungskunst richtig anwenden, so müssen wir vorher wissen, welcher der

1) Erste Vorlesung: Wir kommen bei diesen Betrachtungen auf einen schweren Gegensatz; auf der einen Seite ist die Gefahr, sein eignes Urtheil zu verlieren, auf der andern wieder die, nur auf seine eignen zwei Augen reducirt zu sein.

Complexus der Gedanken war, worin die Schriftsteller versirten, was davon national war, was einem besondern Kreise angehörig, und was aus dem Verhältnisse, woraus das Christenthum entstand, aus dem Verhältnisse der Jünger zu Christo, zu erklären ist.

Alles dies könnte wohl in einer besondern Disciplin behandelt sein, wenn der Gegenstand außer seiner Beziehung auf das neue Testament ein hinreichendes wissenschaftliches Interesse hätte. In einer jüdischen Geschichte, die es im innern Sinn sein sollte (jüdische Sitten- und Culturgeschichte), müßte das alles vorkommen; wenn nur Quellen genug vorhanden wären, um es als eine wirklich historische Disciplin zusammenzustellen. Gewissermaßen ist dies in den jüdischen Alterthümern geschehn. So müssen wir sagen: wenn das auf hinreichende Weise geschehn ist, so kann auch das aus dem Gebiet unsrer Einleitung fallen. Allein hierin findet sich noch ein Schwanken; jüdische Alterthümer auf solche für das Studium des neuen Testaments ausreichende Weise behandelt haben wir noch nicht. Darum sind die Einleitungen hierin nicht gleich; die Einen rechnen diese Gegenstände dazu, die Andern nicht.

2. Was nun den Text des neuen Testaments betrifft, so reichen wir mit dem nicht aus, was als wissenschaftliche Disciplin unter dem Namen Critik behandelt ist. Die Regeln sind aufgestellt; aber um sie anzuwenden, müssen wir den status causae erst kennen, der durch die Regeln nicht gegeben ist. Daher muß eine Geschichte des Textes des neuen Testaments vorausgesetzt werden, wenn die Regeln der Critik auf richtige Weise angewendet werden sollen.

§. 4.

Um einen Gesichtspunct zu finden, aus welchem sich vielleicht zusammenstellen läßt, was zu unsrer Aufgabe gehören muß, können wir uns einer Fiction bedienen. Wir denken uns die ursprünglichen Leser irgend einer der Zeit nach bedeutend entfernten Schrift. Wenn wir diejenigen unterscheiden, auf welche der Verfasser be-

sonders Rücksicht genommen, so müssen wir sagen: jede Schrift muß so eingerichtet sein, daß sie von denen vollkommen verstanden werden kann, für welche sie ursprünglich bestimmt ist; auf Andre braucht der Schriftsteller in seiner Composition nicht Rücksicht zu nehmen. Spätere Leser müssen sich denen gleichstellen, die der Verfasser im Auge gehabt; und in dem Maaße, als sie dies können, wird die Sache für sie zugänglich und verständlich sein. Hieraus entsteht die Aufgabe, uns möglichst in die Stelle der ursprünglichen Leser zu setzen, für welche die neutestamentlichen Verfasser geschrieben haben.

Es ist offenbar, daß die beiden Disciplinen, deren wir erwähnt haben, Auslegungskunst und Critik, bei den ursprünglichen Lesern auch müssen vorausgesetzt werden; obgleich dies beim ersten Anblick nicht so scheint. Wir sind gewohnt, zu denken, daß die Auslegungskunst als solche nur bei Schriften in fremder Sprache oder aus sehr früher Zeit in Anwendung komme. Aber daß wir doch auch unter gleichzeitigen und vaterländischen Schriftstellern leichte und schwere unterscheiden, führt uns auf die Nothwendigkeit eines kunstmäßigen Verfahrens, das von einer festen Basis ausgeht. Diese kann in nichts Anderem bestehn, als in den Principien, welche in der Auslegung zum Grunde gelegt werden. Selbst bei dem herumtappenden Verfahren aufs Gerathewohl unterscheiden wir doch ein mehr oder weniger glückliches; und bei dem erstern liegt ein Bewußtsein der Principien zum Grunde, wenn es diese sich auch nicht zur Klarheit gebracht hat. Die Auslegungskunst ist also von ganz allgemeiner Anwendung; sie ist sogar bei der mündlichen Rede nothwendig. — Mit der Critik hat es eine ähnliche Bewandtniß. Bei einem gleichzeitigen Werke aus unsrer Sprache können wir einen größern oder geringern Fleiß in der richtigen mechanischen Darstellung unterscheiden. Wenn das absolute Maximum nicht vorhanden ist, so werden Fehler gegen den Willen des Schriftstellers sich eingeschlichen haben, die durch die mechanische Operation entstehen. Dies erfordert die Anwendung der Critik, die fast immer bewußtlos ge-

schieht; aber wir werden immer auf Regeln zurückgehn können, wenn wir uns auch ihrer nicht in der Anwendung bewußt werden.

Ein Anderes ist es nun mit dem, was für den spätern Leser nur aus der Kenntniß der Geschichte hervorgeht; das ist für den Gleichzeitigen das, was er erlebt. Aber auch in dieser Beziehung stoßen bisweilen dem gleichzeitigen Leser Schwierigkeiten auf, weil das Bewußtsein der Gegenwart nicht leicht bei einem Leser vollständig dasselbe ist, wie bei dem Schriftsteller. So ist es z. B. mit den Anspielungen. Es giebt hier also auch Ergänzungen, die sich der Einzelne verschaffen muß, wenn er zur vollen Kenntniß der Gegenwart des Schriftstellers gelangen will.

Dies führt auf eine Analogie. Es ist sehr gewöhnlich, wenn ein alter Schriftsteller aufs neue herausgegeben wird, daß man ihm Prolegomena vorsetzt. Die Absicht davon ist keine andre, als den gegenwärtigen Leser in die Stellung des ursprünglichen zu bringen; also die geschichtlichen Einzelnheiten zusammenzustellen, welche man zum Verständniß haben muß. Man wird bekannt gemacht mit den Lebensverhältnissen des Verfassers, welche der Abfassung der Schrift vorausgingen, und mit lauter Puncten, die zu jenem Bewußtsein gehören, von welchem aus der Schriftsteller geschrieben hat, und welches für den ursprünglichen Leser dasselbe kann gewesen sein. Dasselbe ist der Fall, wenn Schriften, die für einen bestimmten kleinern Kreis geschrieben sind, für einen größern zugänglich gemacht werden sollen, z. B. durch Uebersetzungen.

Hierauf können wir nun unsre ganze Aufgabe zurückführen: die Einleitung ins neue Testament soll Nichts enthalten, als was in obigen Fällen in die Prolegomena irgend eines Werkes gehört. Das Critische wird dabei seinen natürlichen Platz finden; denn ein critischer Herausgeber eines Werkes wird seine Ansichten von dem thatsächlichen Verhältnisse des Textes mittheilen müssen, um die Art zu rechtfertigen, wie er die Regeln der Critik angewandt

hat. — Hiervon können wir also als von einem bestimmten Puncte ausgehn [1]).

§. 5.

Fragen wir: aus was für wesentlichen Theilen muß nun die Einleitung ins neue Testament bestehn? so kommen wir auf den Punct zurück, daß es eine Sammlung mehrerer Schriften verschiedener Verfasser ist. Dadurch wird die Aufgabe schwieriger und zusammengesetzter.

Es ist zunächst zu untersuchen, was zu dem Inhalt von Prolegomenen hinzukommt, wenn nicht von einem einzelnen Werke, sondern von einer Sammlung von Werken desselben Schriftstellers die Rede ist. Dabei muß man, wegen vorhandener nicht seltener Thatsachen dieser Art, unterscheiden, ob die Sammlung zu Lebzeiten des Schriftstellers gemacht ist, oder nachher. Ist Ersteres nicht nachzuweisen, so ist die Möglichkeit vorhanden, daß Fremdes hineingekommen ist; was schon bei den Classikern in Betracht kommt. — Sehn wir nun als ausgemacht an, daß die Sammlung rein sei, so kommt hinzu, daß die Schriften ihre Prolegomena erhalten. Da kann man nun entweder jeder einzelnen Schrift ihr Prolegomenon geben, oder man kann alles, was jede Schrift betrifft, in allgemeine Prolegomena zusammenfassen, oder aber man kann theilen und das Gemeinschaftliche in eine allgemeine Einleitung bringen und das Eigenthümliche in eine besondre. — Dazu kommt aber auch ein Neues: es muß Rechenschaft gegeben werden über das Verhältniß dieser einzelnen Schriften gegen einander. Man würde nemlich offenbar zu vielerlei Mißverständnissen verleitet werden, wenn man bei

1) Erster Entwurf: Notizen welche zwischen Hermeneutik und ausübender Exegese müssen erworben werden als Bedingung um die Regel der ersten anzuwenden. — Sämmtlich abzuleiten aus der Aufgabe bei allen alten Schriften sich möglichst in die Stelle der ursprünglichen Leser zu setzen.

Schriften desselben Verfassers mit den spätesten anfangen wollte, da dann eine Menge von Angaben zum Verständnisse fehlen können, welche in den frühern enthalten sind. Da die ursprünglichen Leser, in deren Zustand wir uns stellen wollen, die frühesten Schriften zuerst gehabt haben, so müssen wir auch die frühern als solche erkennen, um daraus die spätern zu verstehn.

Das neue Testament ist aber eine Sammlung von Schriften verschiedener Verfasser. Hier entsteht für die erste Idee unserer Prolegomena eine bedeutende Schwierigkeit; es fragt sich nemlich, ob wir uns den ursprünglichen Lesern der Sammlung oder denen der einzelnen Schriften gleichzustellen suchen sollen. Man sieht leicht, daß das Erstere nicht hinreicht, um so weniger, je weiter die Zeit der Sammlung von der Zeit des Erscheinens der einzelnen Schriften selbst entfernt ist; denn die Leser der Sammlung waren nicht mehr die, welche sich die Verfasser ursprünglich dachten; sie hatten selbst schon die Aufgabe, sich den ursprünglichen Lesern der einzelnen Schriften gleichzustellen. Auf das Letztere müssen wir auch ausgehn.

Nun ist offenbar, daß wir uns in dieser Beziehung nicht in gleichem Verhältnisse zu den einzelnen Theilen einer solchen Sammlung befinden, sondern daß verschiedene und eigenthümliche Schwierigkeiten in einzelnen Fällen sein können. Eine noch größere Differenz entsteht, wenn von den einzelnen Auctoren einige bekannt sind, andere nicht; noch mehr, wenn die Leser von einigen Schriften bekannt sind, von andern aber unbekannt. So entsteht für das neue Testament die Nothwendigkeit von Prolegomenen zu den einzelnen Büchern; womit aber nicht die von allgemeinen Prolegomenen aufgehoben wird.

Für die Beschaffenheit und Geschichte des Textes entsteht hier dieselbe Differenz. Es fragt sich, ob wir genug haben, wenn wir die Geschichte des Textes der Sammlung, seitdem sie als solche bestand, erforschen, oder ob wir weiter zurückgehn und fragen müssen, wie sich die Texte der einzelnen Schriften, als die Sammlung entstand, zu den Autographis der Verfasser verhalten

haben. Wir haben nicht alles, was wir zum vollen Verständnisse gebrauchen, wenn wir nur den ursprünglichen Text der Sammlung haben; aber wir müssen zugleich sagen, daß das Eine ein Ziel ist, von dem man eher sehn kann, daß es bis auf einen gewissen Grad kann erreicht werden, das Andre aber ein solches, dessen wir uns gänzlich entschlagen müssen; wir können uns in Beziehung auf das ganze Leben, die Zeitgegenwart, eher in den Zustand der ursprünglichen Leser versetzen, als den ursprünglichen Text uns herstellen, den jene gehabt [1]).

§. 6.

In der christlichen Kirche und Theologie hat es nie an Solchen gefehlt, die da meinten, man mache sich unnütze Sorgen um das neue Testament, da es ein besondres Werk des göttlichen Geistes und ein besondrer Gegenstand der göttlichen Vorsehung sei; und wer das Christenthum als seinen Glauben aufstelle, dürfe nur von dieser Voraussetzung ausgehn und aller Forschung sich entschlagen; er müsse also annehmen, daß wir gewiß den ursprünglichen Text des neuen Testaments haben, denn sonst könne es nicht die sichre Grundlage unsers Glaubens sein. — Dies

1) Erst. Entw.: Entwicklung der hieher gehörigen Aufgaben aus der Hauptposition 1. Untersuchungen über die Entstehung des Kanons um so gut oder besser als die ursprünglichen Leser zu wissen, woher die Samlung gekommen und zu welchem Ende sie gemacht ist. 2. Geschichte des Textes um zu wissen wie weit wir bei den notorischen Verschiedenheiten uns die Samlung so wieder herstellen können wie die ursprünglichen Leser sie gehabt. Dazu gehört a. die Kenntniß von der Beschaffenheit der Handschriften. b. die Kenntniß von den alten Uebersezungen. 3. Ob der Text der Samlung auch der Text der ursprünglichen einzelnen Schriften ist. Dazu a. die Frage nach der antecanonischen Kritik. b. Nach der Grundsprache der einzelnen Bücher, also in den besondern Theil gehörig. 4. Authentie der einzelnen Bücher. Ob sie die unbestimten Namen bestimt hatten. Ob die angezweifelten von Petrus und Johannes herrühren.

war gut zu einer Zeit, da man von den Mannigfaltigkeiten, unter denen sich der neutestamentliche Text darstellt, wenig oder Nichts wußte. Hernach nahm diese Ansicht eine andre Wendung, nachdem die bedeutenden Differenzen in den Handschriften nachgewiesen waren; man sagte dann, die göttliche Vorsehung habe sich darauf beschränkt, daß alle solche Verschiedenheiten geringfügige Dinge betreffen, um die man sich wenig zu kümmern habe; die Vorsehung habe darüber gewacht, daß alles, was in genauer Beziehung zu unserm christlichen Glauben steht, unversehrt erhalten sei. Diese Behauptung ist immer noch eine solche, die man eben deßwegen schwerlich in eine wissenschaftliche Betrachtung aufnehmen kann, weil sie den Gegenstand für eine solche zerstört; denn geht die Einheit der wissenschaftlichen Forschung verloren, so ist die ganze Wissenschaft ein leeres Fachwerk. So müssen auch in der neutestamentlichen Critik Stellen, welche wenig, und Stellen, welche genau mit dem eigentlichen Gehalte zusammenhängen, gleichen Werth haben und unter denselben Regeln der Critik stehn. Wenn man nicht von dem Einen die Anwendung auf das Andre machen kann, so existirt die neutestamentliche Critik gar nicht. — Nicht anders ist die Sache, wenn wir auf andere hierher gehörige Gegenstände sehn. Wenn Zweifel erregt sind, ob der zweite Brief Petri von Petrus, ob die Apocalypse von Johannes verfaßt sei, so haben manche Theologen von jenen Principien aus gesagt, solche Fragen dürfen nicht erhoben werden, weil diese Schriften unter diesen Titeln im neuen Testamente stehn. Aber wenn sich nachweisen läßt, daß von Anfang an Zweifel stattgefunden hat, so hätte die göttliche Vorsehung, wenn sie auf eine wunderbare Art mitwirken wollte, ihren Zweck doch nicht erreicht; also muß man auch die Möglichkeit annehmen, daß bei der Entscheidung solcher Zweifel Alles seinen natürlichen Gang gegangen ist; da muß also wieder eine Einschränkung jenes Princips gemacht werden. — Glaubt man aber, durch jene Theorien die Sache ohne Weiteres abmachen zu können, so müssen wir, wie die katholische Kirche, darauf zurückkommen, daß ein Text als gegeben

da sei, und man alles Andre wenig zu beachten habe. Da wäre denn einerlei, ob dies der Text der Vulgata oder der unsrer Recepta wäre. So wie man aber für die Constituirung des Textes kein absolutes Wunder annehmen will, so wird man doch nur auf eine willkürliche Bestimmung zurückkommen: die Kirche hat es so gemacht, und darum ist es richtig. Da wir aber eine solche Auctorität der Kirche nicht anerkennen, so muß die Geschichte des Canons und Textes, da es einmal eine solche giebt, in eine wissenschaftliche Untersuchung hineingeführt werden [1]).

Wenn wir den Gang der hierher gehörenden Untersuchung und ihren gegenwärtigen Zustand in unsrer protestantischen und besonders der deutschen Kirche betrachten, so finden wir zwei entgegengesetzte Tendenzen. Die eine ist, möglichst in den Zustand zurückzukehren, welcher stattfand, ehe diese Gegenstände in wissenschaftliche Untersuchung gezogen wurden. Dies ist durchaus ein unwissenschaftliches Verfahren; denn so wie einmal Etwas geschichtlich zweifelhaft gemacht ist, so bleibt Nichts übrig, als zu untersuchen, ob und wie der Streit zu Ende gebracht werden kann; ergiebt sich das Gegentheil, so muß es ein streitiger Gegenstand bleiben, beiderlei Gründe müssen erwogen und Jedem sein freies Urtheil gestattet werden. Die entgegengesetzte Tendenz hat das Ansehn eines skeptischen Verfahrens; aber wir müssen vorsichtig sein und nicht sogleich unsern Tadel über diese skeptische Weise, bloß etwa, weil sie skeptisch ist, aussprechen. Wenn Jemand sagt: da es hier Gegenstände giebt, die früher nicht auf dieselbe Art untersucht sind, wie jetzt, der gegenwärtige Zustand der Dinge aber aus einer Zeit herrührt, wo die Untersuchung nicht angefangen hatte, so ist der gegenwärtige Zustand selbst zweifelhaft: so ist dies im gewissen Sinne vom neutestamentlichen Text und Canon wahr. In der so ausgesprochenen Maxime liegt Nichts, als die vernachlässigte Untersuchung wieder aufzunehmen;

---

1) Vergl. Schleierm. üb. d. Schriften des Lucas S. XIII ff. und Sendschr. üb. 1 Tim. S. 6 ff.

keineswegs liegt dem ein unwissenschaftliches zerstörendes Streben zum Grunde, sondern es ist das Anerkennen, daß das, was lange Zeit gegolten, — als unbegründet betrachtet — untersucht und begründet werden müsse. Allerdings hat sich aber diese Maxime oft so gestaltet, daß sie einerseits zu einer unbeschränkten Hypothesensucht geworden ist, die aber das nicht leistet, was von solchem Bewußtsein des gegenwärtigen Zustands nöthig wäre, andrerseits aber die Richtung nimmt, daß alles, was lange unbegründet gegolten hat, nun nicht nur für unbegründet, sondern für falsch erklärt wird. Dieser positive Skepticismus ist eben so unwissenschaftlich, als jenes oben erwähnte Verfahren. Dies sind die beiden Extreme, zwischen denen sich die Untersuchung halten muß [1]).

§. 7.

Da das neue Testament eine Sammlung von einzelnen Schriften verschiedener Verfasser ist, und da in verschiedenen Fällen nicht möglich ist, uns in die Stelle der ursprünglichen Leser der einzelnen Schriften zu setzen, in mancher Beziehung aber dies eine nothwendige Aufgabe ist: so ist ein zweifaches Verfahren nothwendig, eins, was sich auf das bezieht, worin wir bei der Sammlung stehn bleiben müssen, das andre, was sich auf die einzelnen Bücher unmittelbar bezieht. Da aber die Unmöglichkeit, über die Gränzen der Sammlung zu dringen, nicht absolut, sondern relativ ist, d. h. da sich Wahrscheinlichkeiten auffinden lassen, so wird in dieser Beziehung geschehn müssen, daß wir die einzelnen Fragen genau stellen, damit wir zum Be-

1) Erst. Entw.: Seitdem diese Gegenstände (nach der Zeit der Barbarei) wieder behandelt werden, findet man zwei entgegengesezte Richtungen 1. ein Zurückkehren wollen zur Unwissenheit, welches aber consequent darauf führt Kanon und Auslegung sich von der Kirche der barbarischen Zeit geben zu lassen, 2. eine skeptisirende Hypothesensucht. Hauptzweck zwischen diesen beiden durchzuführen.

wußtsein kommen, in wiefern und auf welche Weise sie sich beantworten lassen, oder nicht.

Fragen wir, ob wir bei den ursprünglichen Lesern den ganzen geistigen Lebensgehalt, von welchem sie ausgingen, als einen gemeinschaftlichen ansehn sollen, welcher für die ganze Sammlung derselbe ist, oder ob er zu dem gerechnet werden soll, was für jede einzelne Schrift besonders betrachtet werden muß: so kommt es darauf an, in wiefern es eine und dieselbe Gegenwart gewesen, von welcher die Schriftsteller ausgingen. Werden die Differenzen bedeutend, so ist es besser, diesen Gegenstand ins Einzelne zu verweisen. Dies ist nicht leicht zu entscheiden, und deßhalb verschiedenes Verfahren möglich. Es giebt mehrere neutestamentliche Schriften, von deren Verfassern man die Individualität nicht kennt; müßte man annehmen, daß sie unter ganz andern Verhältnissen gelebt und geschrieben hätten, als die übrigen, so müßten wir sie von den andern trennen, doch müßte sich dies in den Schriften selbst kund geben, wenn es von Bedeutung wäre.

Alle nun haben doch im Interesse des Christenthums geschrieben, und ihre Schriften tragen alle den Character, aus den ersten Zeiten des Christenthums zu sein. Wie dies seine geschichtliche Stellung da einnehmen mußte, wo vorher Judenthum und Heidenthum geherrscht hatte, so ist der gemeinschaftliche Boden überall die Beziehung des Christenthums auf den gegebenen damaligen Religionszustand; in sofern kann alles, was in dieses Gebiet hineinschlägt, als ein Gemeinsames behandelt werden. Zugleich aber haben in einzelnen Fällen besondre Verhältnisse zwischen den Schriftstellern und ihren Lesern stattgehabt, und die Schriften versiren in diesen Beziehungen. Wenn nun einzelne Schriften an die Christenheit überhaupt gerichtet sind, andre hingegen nur an bestimmte Kreise oder gar Personen: so findet in dieser Beziehung eine bedeutende Differenz Statt, und es gehört dies in die Aufgabe, welche für die einzelnen Schriften besonders behandelt wird.

Auf diese Weise kommen wir dahin, daß wir die Haupt-

puncte unsrer Untersuchung übersehn und eine bestimmte Eintheilung machen können. Letztre machen wir im Allgemeinen so, daß wir als die größte Sonderung ansehn, was sich auf das neue Testament als Einheit, und was sich auf die einzelnen Bücher insbesondere bezieht. Wir unterscheiden also die allgemeine Einleitung ins neue Testament und die besondre Einleitung in die einzelnen Bücher.

1. In die allgemeine Einleitung gehören dem Obigen nach folgende Haupttheile:

a. Die Untersuchung über die Sammlung als solche, d. h. die Geschichte des neutestamentlichen Canons. Hier ist die Hauptaufgabe, daß wir, so viel möglich, uns in die Stelle derer setzen, welche die ursprünglichen Zeugen von der Entstehung der Sammlung waren und sie mit der Kenntniß der Art, wie sie entstand, vor sich hatten. Wir haben es daher hier nicht mit der Gesammtheit der damaligen Leser des neuen Testaments zu thun, sondern nur mit denen, die ihrem Studium desselben einen wissenschaftlichen Character geben wollten. Doch ist die Aufgabe noch nicht ganz gefaßt, wenn wir uns jenen gleichstellen wollen; denn da wir richtigere Principien der Critik und geschichtlichen Untersuchung haben, so müssen wir in der richtigen Bestimmung dieses Verhältnisses weiter zu kommen suchen, als die Besten aus den Zeiten, wo der Canon so war, wie er jetzt ist.

b. Die Geschichte des Textes in der Sammlung als solcher. Das Wichtigste hierbei ist die Frage: ob wir Ursache haben, zu denken, daß zu der Zeit, als die Sammlung entstand, eine allgemeine Uebereinstimmung des Textes vorhanden war, oder nicht. Nehmen wir die Uebereinstimmung an, so muß die Critik suchen, ihn so wieder herzustelleu, wie er damals war. Müssen wir aber gleich sagen, daß der Text damals schon nicht mehr derselbe war, so ist die Aufgabe, die ursprüngliche Differenz, so weit es geht, wieder herzustellen.

Außer diesen beiden Hauptpuncten der allgemeinen Einleitung ist noch der materielle Punct übrig: die Ausmittlung des

gemeinsamen Bewußtseins zwischen Verfassern und Lesern, ihrer Vorstellungen und des gemeinschaftlichen Lebensgehaltes, von dem sie ausgingen. Hier kommen wir auf einen Punct, der es schwierig macht, das Verfahren richtig zu stellen, und der sich in einer andern Beziehung bei dem besondern Theil wiederholt, nemlich, daß wir wenig andre Mittel haben, jenes zu bestimmen, als gerade das neue Testament selbst. Aber das, was nur durch das neue Testament erfahren werden kann, gehört nicht in die Einleitung; das ist Resultat des Studiums selbst, ich würde also den Andern das Resultat meines Studiums aufdrängen, wenn ich es in die Einleitung aufnähme. Dies ist ein Punct, worüber man nicht allgemein die richtige Maxime festhält, denn wir finden immer manches, was wir nur aus der Gesammtheit der neutestamentlichen Schriften oder aus der einzelnen Schrift selbst wissen, von der die Rede ist, in die Einleitung aufgenommen. Dadurch bindet sich der, welcher sich daran hält, in voraus an etwas, was für ihn noch unbegründet ist. Es kann allerdings Erleichterung geben, wenn man das in voraus zusammenfaßt, was aus dem neuen Testament selbst hervorgeht; doch muß es von allem geschieden werden, was anderswoher seine Begründung hat, damit so jener Nachtheil aufgehoben wird. Eigentlich also gehört nur das hierher, was wir durch andre Schriften von dem Gesammtzustand der damaligen Zeit wissen.

2. Bei der Einleitung in die einzelnen Bücher wollen wir zuerst fragen, was in Beziehung auf die Puncte zu thun ist, bei denen wir gesagt haben, es sei nicht zu erwarten, daß wir über die Zeit der Sammlung hinaus zu der Zeit der ursprünglichen Abfassung zu dringen vermögen. Es fragt sich, in wiefern wir Ursache haben, anzunehmen, daß das Buch, wie es in der Sammlung ist, dasselbe sei, wie es ursprünglich als ein einzelnes aus der Hand des Verfassers gekommen ist. Es scheint zwar, als ob sich darüber Nichts sagen läßt; aber kommen wir zur Sache selbst, so werden wir sehn, daß viele Fragen entstehen, die nur, wenn man sie aus diesem Gesichtspuncte faßt, ihre eigentliche Bedeutung bekommen.

Zweitens gehört hierher alles, was das besondere Verhältniß des Verfassers zu seinem Publicum betrifft, insofern dies andre Elemente in sich schließt, als die, welche in der allgemeinen Einleitung zur Sprache kommen mußten [1]).

§. 8.

Es ist offenbar, daß man einen großen Unterschied machen muß zwischen dem, was einem jeden Theologen in seinem Berufe in der Kirche für das richtige Schriftverständniß nothwendig ist, und dem, was nur für die ist, welche sich der wissenschaftlichen Theologie im Allgemeinen oder in besondern einzelnen Fächern widmen wollen. Dieser Unterschied geht bei jeder positiven Wissenschaft durch alle Disciplinen hindurch. Denn wo eine practische Aufgabe ist, da unterscheidet sich immer dies beides: eine einseitige Richtung auf einen Theil der Aufgabe, die in Be-

---

1) Erst. Entw.: Wir müssen aber auch wissen, von welcher Vorstellung ihrer Leser die Schriftsteller ausgegangen sind. Dies ist verschieden bei denen an einen bestimmten Kreis gerichteten Schriften. Hier ist dies das Postulat der Localkenntnisse und gehört zum besondern Theil. Aber wieder wenig was man nicht erst aus diesen Schriften selbst nehmen müßte; und das schließe ich natürlich von der Einleitung aus. Bei den an das Publicum überhaupt gerichteten kommt es also an auf den damaligen Gesammtzustand. Diese Kenntnisse haben sich aber zu einer besondern Disciplin als christliche Archäologie gestaltet und gehören also nicht hieher. Nun ist also noch übrig die innre Seite, nämlich das Gebiet der religiösen Vorstellungs- und Lebensweise der damaligen Zeit. Auf den ersten Anfang der Verkündigung führen uns nur die historischen Schriften zurück, und diese sezen also Anknüpfungspunkte voraus in jüdischen und heidnischen Vorstellungen. Dazu finden wir Elemente in der jüdischen und Neuplatonischen wenngleich etwas spätern Theologie. Die didaktischen sezen schon das christliche in der Entwicklung begriffen, aber dieser sowol als der Reinigung bedürftig. Hier wieder wenig außerhalb des neuen Testaments selbst. Nur Ein Buch kommt dem andern zu Hülfe. In so fern zur Einleitung gehörig.

ziehung auf diesen eine Virtuosität anstrebt, und eine Theilnahme an dem Ganzen, die also in keinem einzelnen Theile eine Meisterschaft anstreben kann. Dieser Unterschied muß in allen theologischen Disciplinen gemacht werden, und gilt auch von unsrer Einleitung.

So wird z. B. die Geschichte des Textes eine ganz andre Untersuchung für den critischen Herausgeber des neuen Testaments sein, als für den, welcher in einem einzelnen Falle sich ein Urtheil über die Beschaffenheit des Textes an einer bestimmten Stelle verschaffen will. Letzterer wird in der Untersuchung irgendwo stehn bleiben müssen und, was allgemein anerkannt ist, gelten lassen; aber Ersterer muß auf die Gründe davon zurückgehn. — Ebenso ist es mit den andern Puncten, wo es zunächst für die unmittelbare Ausübung darauf ankommt, ob alle Bestandtheile des neuen Testaments für den normalen Gebrauch als vollkommen gleich angesehn werden können, oder ob man besser thut, an einige vorzugsweise sich zu halten; es kommt darauf an, sich ein allgemeines Urtheil selbst zu bilden, ob und was für eine Auctorität der gegenwärtige Bestand des neuen Testaments für sich habe. Aber die Untersuchung selbst in allen ihren einzelnen Elementen zu verfolgen und weiter zu führen, auszumitteln, wie der Canon in gewisser Zeit in gewissen Gegenden beschaffen gewesen: das sind Aufgaben, die nur dem gebühren, der sich diesem Theil der historischen Critik besonders widmen will. Von fast allen Handbüchern der Einleitung kann man sagen, daß sie ihre Aufgabe in dieser Beziehung nicht fest genug gestellt haben. Man findet in diesen Puncten eine Ausführlichkeit, die über die allgemeinen Bedürfnisse hinausgeht, doch aber dem nicht genügen kann, der die geschichtliche Critik zu seinem Hauptgeschäft machen will. Dies findet seine Entschuldigung in der Art, wie diese Handbücher entstanden sind; sie sind größtentheils das Resultat von Vorlesungen, und dabei kommt es sehr auf den gerade stattfindenden theologischen Zustand an. Setzt man voraus, daß die Theologen bei dem Zustand ihrer Universitätszeit stehen bleiben, so müssen diese Puncte,

so weit es die Zeit erlaubt, ausführlich behandelt werden; die Unverhältnißmäßigkeit erklärt sich daraus, ob man sich in einzelnen Theilen auf andre Vorträge, die ausführlicher gehalten werden, berufen konnte oder nicht. Dieselbe Unverhältnißmäßigkeit kommt wieder bei Ausgaben von einzelnen Theilen des neuen Testaments, die ebenfalls das Resultat von Vorträgen sind, wobei Prolegomena gegeben werden. — So sind wir in dieser Beziehung in einem Schwanken zwischen dem, was die eigne Beschäftigung der Studirenden mit der theologischen Litteratur leisten soll, worauf wir uns verlassen müssen, und dem, was wir uns als Gesichtskreis für die einzelnen Vorträge stecken sollen. Das hängt damit zusammen, daß, seitdem die theologischen Facultäten als Theile der allgemeinen Wissenschaft bestehen, das Verhältniß sich bedeutend geändert hat zwischen dem, was durch mündliche Vorträge, und dem, was auf anderm Wege geleistet werden soll. Dies betrifft besonders unsern Gegenstand, der in einer großen Zahl von Büchern sehr ausführlich behandelt ist, deren jedes seinen eigenthümlichen Character hat, so daß sie theils in Beziehung auf jene Ungleichmäßigkeit der einzelnen Theile der Untersuchung, theils in Richtung und theologischen Principien einander ergänzen und ihre Einseitigkeiten aufheben. Daher kann man sagen, daß sich Jeder diese Kenntnisse ohne mündliche Anleitung verschaffen kann; so daß man die Vorträge für überflüssig halten sollte.

Wenn wir überlegen, wie diese Vorträge sich besonders auf das Studium des neuen Testaments selbst beziehen, was auf Universitäten durch exegetische Vorträge angeregt wird: so verhält es sich mit den letztern so, wie mit den erstern. Es giebt so viele Commentare über das neue Testament, von den verschiedensten Gesichtspuncten und von verschiedener Ausführlichkeit, so daß man sagen könnte, daß mündliche Vorträge vollkommen überflüssig seien. Es liegt nun hier der Unterschied zwischen dem, was mündliche Vorträge leisten sollen und dem, was durch das Studium der Commentare gewonnen werden kann, so klar vor Augen, daß

wir dadurch eine Ansicht für unsern Gegenstand gewinnen können.

In der Natur eines Commentars liegt, daß zunächst das Resultat der Untersuchung gegeben wird; bei größrer Ausführlichkeit kommt eine Begründung hinzu, die sich auf die Erklärungen rechtfertigend bezieht, und wobei außerdem die Meinungen Andrer erwähnt und gegen die Ansicht des Verfassers gehörig abgewogen werden. Dies kann vollkommen hinreichend sein sowohl für den, der nur in einzelnen Fällen ein ihn befriedigendes Resultat haben will, als auch für den, der sich selbst schon eine bestimmte Methode gebildet hat, unabhängig sich selbst eine Meinung zu gestalten. Aber fragen wir: wie kommt Jemand dazu, sich eine eigne Methode der Auslegung zu bilden? so werden wir auf die Auslegungs**kunst** als solche zurückgewiesen. Aber es ist ein bedeutender Unterschied zwischen dem Besitz dieser allgemeinen Principien und einer Sicherheit und Gleichförmigkeit in der **Anwendung** derselben auf gegebenes Einzelnes. Die mündlichen Vorträge sind also Nichts, wenn sie denselben Weg gehn, wie die gedruckten Commentare; aber sie können viel sein, wenn sie die Richtung nehmen, daß sie nicht die Resultate vortragen, sondern daß sie die Methode in ihrer lebendigen Bewegung durch ein gegebenes Ganzes ausführen, also damit das Princip der Auslegungskunst. Sie verlieren aber gerade dann ihren Zweck, wenn sie gedruckt erscheinen.

Mit den einleitenden Vorträgen hat es dieselbe Bewandtniß. Wenn es bloß auf Resultate ankommt, so haben wir Hülfsmittel genug; und wenn die mündlichen Vorträge dasselbe wären, d. h. ein ungedrucktes Handbuch, wie oben gesagt, so sind sie von keinem eigenthümlichen Werthe. Aber sieht man vielmehr auf die Art, wie man zu den Resultaten gelangt, und stellt also in den mündlichen Vorträgen dar, wie sich für den allgemeinen Zweck der richtigen Behandlung des neuen Testaments die einzelnen Aufgaben stellen, und wie man zu den Hülfsmitteln für ihre Lösung kommt: dann hat der mündliche Vortrag etwas Eigenes und

liefert etwas, was nicht als ein solches Handbuch, wie die schon vorhandenen, gebraucht werden könnte. — Nicht zu läugnen ist, daß, seitdem die öffentlichen Universitäten bestehn, durch die Verbreitung der Wissenschaft in Werken das Verhältniß der mündlichen Vorträge zu dem Ziel des Studiums ein andres geworden ist, als es war, da noch der Besitz der Bücher schwieriger war und da die Resultate in Büchern noch nicht gegeben waren. Da waren die Vorträge die einzigen Hülfsmittel und die Saat, aus der die theologische Litteratur hervorgeschossen ist. Jetzt, da die gedruckten Hülfsmittel so verbreitet sind, sollte weit mehr erreicht werden, als die bloße Mittheilung der Resultate; Vorträge sollten die jungen Theologen zugleich in den Stand setzen, von den gedruckten Hülfsmitteln einen zweckmäßigen Gebrauch zu machen. Dies wäre noch weit leichter zu erreichen durch ein näheres Verhältniß zwischen Lehrer und Studirenden in den Seminarien. Aber dies ist noch nicht vorhanden. Jetzt aber muß der Lehrer das zu ersetzen suchen: er muß gleichsam vor den Augen der Studirenden arbeiten, und diese müssen zusehn, wie viel sie sich von seiner Verfahrungsweise aneignen und wie sie sich daraus eine eigne Methode bilden können. — Und so wird es auch in diesen Vorträgen jetzt meine Richtung sein, nur den Geist der Untersuchungen und die Art und Weise, wie sie dem besondern Gegenstande gemäß zu führen sind, anzuregen, und die Resultate allerdings so mitzutheilen, wie sie sich einer bestimmten Methode zufolge gestalten. — Die Gegenstände einer Einleitung in das neue Testament sind von der Art, daß man sagen muß: es liegt etwas Einschläferndes, ja Gefährliches darin, wenn man über alle hier zu behandelnden Gegenstände feste Resultate aufstellt. Es wird mehr für die Ausbildung des wissenschaftlichen Characters gewonnen, wenn dies nicht geschieht, sondern nur die Ursachen zur Anschauung kommen, warum die Gegenstände noch nicht bestimmter ausgemittelt sind oder nicht ausgemittelt werden können [1]).

---

1) Erst. Entw.: Glaubensbekenntniß über den Werth der mündlichen

Was die vorhandenen Hülfsmittel auf diesem Gebiete betrifft, so ist die Frage, wie viel davon und auf welche Weise hier mitzutheilen nöthig ist. Die theologische Litteratur ist selbst für sich ein weitschichtiger Gegenstand, und es ist nicht möglich, ein Theologe zu werden ohne Kenntniß derselben. Hierzu giebt es aber auch eine Menge von Hülfsmitteln: Werke über theologische Litteratur im Allgemeinen oder über bestimmte Fächer. — Je weiter nun das Studium fortgeschritten, desto mehr ist vorauszusetzen, daß Jeder eine gewisse Bekanntschaft mit der Litteratur der Theologie hat; solche Vorträge hingegen, die nahe am Anfange desselben liegen, haben am wenigsten Recht zu dieser Voraussetzung. Auf manchen Universitäten werden auch noch immer besondere Vorträge über die theologische Litteratur gehalten, und da könnte man fragen, wann sie am zweckmäßigsten gegeben werden, am Anfange des Studiums oder am Ende. Allerdings so wie wir denken, daß das Studium doch wesentlich ein Selbststudium sein soll, aber in der Wissenschaft doch Nichts gethan werden kann ohne Kenntniß des Vorhandenen: so scheint es freilich, daß ohne alle Kenntniß der Litteratur solches Studium nicht angefangen werden kann, und da scheint es natürlich, auf diesem ersten Stadium des Universitätsstudiums entweder vorauszusetzen, daß Jeder sich in den Besitz einer allgemeinen Kenntniß der Litteratur setze, oder, wenn das nicht, durch die Vorträge bei jeder einzelnen Disciplin darauf hinzuleiten. So wie jedoch über eine theologische Disciplin schon Werke vorhanden sind, die sie in einer gewissen Ausführlichkeit behandeln, so wird in diesen das Nothwendige von der Litteratur gegeben sein; denn ein Schriftsteller wird dabei nicht ohne Citationen auskommen; so daß in jedem Werke dieser Art die Litteratur mit enthalten ist. Daher eine ausführliche Ueber-

---

Vorträge. Sie sind nur noch wichtig wo es darauf ankommt, daß man die Resultate entstehn sieht und wo man sie in diesem Sinne einrichtet. Die jezigen entgegengesezten Richtungen machen sie bei dieser Disciplin noch wünschenswerth.

sicht derselben als Einleitung mitzutheilen, von wenigem Nutzen ist. Es wäre zwar gut, wenn es sich thun ließe, die Hauptwerke gleich alle vor das Auge zu bringen und die einzelnen zu characterisiren und die Cautelen, mit welchen jedes zu gebrauchen ist, an die Hand zu geben. Aber das kann ebenso von selbst geschehn durch den Gebrauch, der in den Vorträgen selbst von ihnen gemacht wird, wenn man in den einzelnen Theilen auf dieses oder jenes verweis't oder verschiedene Ansichten anführt, wobei man den Einen oder den Andern als Gewährsmann nennt. Und was so an seiner Stelle gesagt ist, wird auch unmittelbarer aufgefaßt, wogegen eine bloße Aufzählung der Litteratur ein todter Buchstabe bleibt [1]).

---

1) Erst. Entw.: Litteratur. Fast ganz in der deutsch protestantischen Kirche. — Ueber den Gegensaz einer katholisirenden und einer absolut freien Richtung. Beide durch den Gegensaz geschärft; dabei dringt auf der einen Seite ein ein antiwissenschaftlicher Sinn auf der andern ein antikirchlicher. Nach dieser entgegengesezten Richtung die Gesinnung der Gelehrten zu qualificiren ist nur Sache des Privaturtheils. Kurze Würdigung von Michaelis, Eichhorn, Bertholdt, Hänlein, Schmidt, De Wette. Warum ich den lezten nicht zum Grunde gelegt. Ueber Hug.

Erst. Vorles. Seit Richard Simon ist fast Alles ausschließlich in den Händen deutscher Theologen gewesen. Das älteste bedeutende Deutsche, was die Bahn gebrochen hat, ist Semler's Abhandlung von freier Untersuchung des Canons. Es kam hauptsächlich darauf an, diese Freiheit herzustellen, denn in mehreren symbolischen Büchern findet sich die Aufzählung der neutestamentlichen Schriften als kirchlicher Artikel oder Glaubensartikel. Dadurch scheint alle Untersuchung schon in voraus verhindert, u. s. w.

Michaelis Einleitung ins N. T. ist ein Buch, auf das man noch immer in vielen Puncten zurückgehn muß. Es herrscht darin eine respectable Gesinnung, rein theologisches Interesse und freie Forschung.

Eichhorn's Einleitung zeichnet sich aus durch die von ihm entwickelte Hypothese des Urevangeliums und durch ausgedehnte Zweifel über die Authentie einiger didactischer Schriften. Es herrscht darin eine gewisse Willkür.

Bertholdt behandelt altes und neues Testament gemeinschaftlich. Dar-

§. 9.

Es ist die überwiegend herrschende Methode, die Einleitung in das alte und die in das neue Testament abgesondert von einander zu behandeln; Andre haben das Entgegengesetzte gethan. Es lassen sich zwei entgegengesetzte Motive dafür denken:

1. Daß beides zusammen die Bibel ausmacht, und daß man glaubt, ihrer Auctorität zuwider zu handeln, wenn man's trennt. — Wenn man damit behaupten will, daß das alte Testament zum Christenthum dasselbe Verhältniß, wie das neue, habe: so müssen wir uns sehr bestimmt gegen dieses Motiv erklären. Als Christen dürfen wir nicht verwechseln, was der Zeit der Verheißung und was der Zeit der Erfüllung angehört, und müssen uns

---

auf lege ich am wenigsten Werth. Er zeichnet sich durch eigensinnige Willkür und Breite des Vortrags aus.

Hänlein's Einleit. ins N. T. nähert sich keinem Extreme und enthält im Einzelnen hübsche Untersuchungen, und ist für den Anfänger ein brauchbares Buch.

Schmidt's Einl. ins N. T. ist ein compendiarisch eingerichtetes Buch, worin interessante Untersuchungen mehr angeregt, als durchgeführt sind; ist sehr zu empfehlen durch seinen anregenden Geist.

De Wette's Einl. ins A. u. N. T. sagt mir am meisten zu. Doch hielt mich Manches ab, sie hier zum Grunde zu legen, wovon eins ist, daß die Einleitung ins A. T. damit verbunden ist. Bei De Wette ist vorzüglich mit großer Freiheit ausgesprochen, was als gewiß anzusehn ist, und worüber noch Zweifel obwalten und was noch Gegenstand der Untersuchung bleiben muß. In gewissen Puncten giebt er keine bestimmte Auskunft. Dies ist ganz vortrefflich, da es deutlich zeigt, daß einige Elemente noch nicht so ausgemittelt sind, daß man mit Sicherheit entscheiden kann. Dabei ist ein großer litterärischer Apparat, der sehr belohnend ist, da der Verfasser sein Urtheil einmischt.

Hug's Einleit. ins N. T. ist mit großer Freimüthigkeit geschrieben und sogar einem protestantischen Theologen gewidmet; doch ist eine Neigung unverkennbar, Etwas geltend zu machen; was auf einer dem Geist der katholischen Kirche angemessenen Schätzung beruht; der Verfasser hat sich noch nicht ganz von den beschränkenden Principien seiner Kirche frei gemacht. Daher ist sein Buch mit Vorsicht zu gebrauchen.

an die Richtung halten, die das neue Testament selbst genommen hat, welches, indem es in Christo die Erfüllung der göttlichen Verheißungen zusammenfaßt, von selbst feststellt, daß in dem, was von Christo ausgeht, nur erst das Licht des göttlichen Rathschlusses ist, alles Frühere nur Andeutung; es ist der wesentliche Unterschied zwischen dem Reiche Gottes, wie es von Christo und seinen Jüngern verkündigt ward, und zwischen der Aussicht auf ein solches Reich, welche fragmentarisch früher eröffnet war. Will man eigenthümliche Lehren des Christenthums aus dem alten Testament erweisen, so abolirt man damit diesen Unterschied zwischen den Zeiten der Verheißung und Ahnung und denen der Erfüllung. Betrachten wir dies historisch, so ist der Unterschied einleuchtend. So wie es die Christen mit Juden zu thun hatten, so war natürlich, daß sie aus dem alten Testament zu erweisen suchten, daß die Weissagungen der Propheten in Christo ihre Erfüllung hätten; dies konnte nur den Grund haben, den Widerspruch aufzuheben zwischen dem, was bis jetzt ihr Haltpunct war, und dem, was ihnen nun dargeboten wurde. Ferner wurde in den christlichen Versammlungen nach Art der Synagogen das alte Testament gelesen und über dasselbe gelehrt; daher haben wir auch eine Menge von Homilien über die alttestamentlichen Bücher. Dies war Nichts, als die historische Anknüpfung der christlichen Versammlungen an das, was die jüdische Uebung gab; daran reihte sich erst allmählig Lesung und Commentation der neutestamentlichen Bücher, wie diese bekannt und gesammelt wurden. So lange man an das alte Testament gewiesen war und doch Christliches vortragen wollte, so war natürlich, daß man auf alle Weise den Uebergang suchte von dem, was gelesen wurde, zum christlichen Vortrag; da kam eine gekünstelte, allegorisirende Auslegung in Uebung. Aber man darf nicht denken, daß die christlichen Väter und Lehrer dies so gemeint hätten, als ob sie die christliche Wahrheit aus dem alten Testament schöpften. Nachdem wir aber an den neutestamentlichen Canon, als an die ersten Aussprüche und Zeugnisse des christlichen Glaubens von sich selbst,

gewiesen sind und jener geschichtliche Zusammenhang mit dem Judenthume in den Hintergrund getreten ist, so können wir jene dogmatische Maxime nicht billigen. Entweder kann ein Satz nur aus dem alten Testament nachgewiesen werden und nicht auch aus dem neuen: dann müßte man zweifeln, ob es ein christlicher sei; oder es kann ein Satz aus dem neuen Testament bewährt werden: dann ist dies genug. Wollte man den neutestamentlichen Stellen mehr Festigkeit durch die alttestamentlichen geben,' so geschähe dadurch der Selbstständigkeit des christlichen Glaubens Abbruch. Daraus folgt aber nicht, daß die Bibel soll entzwei geschnitten werden; denn sie ist ein geschichtliches Resultat; es ist ein so altes Factum, daß die Kirche beide Theile zusammengefaßt hat, daß keine Ursache ist, dies aufzuheben, da die nachtheiligen Folgen, die daraus entstehn können, sich auf andre Weise beseitigen lassen. — Aber wenn man die Bibel ganz als Eins betrachtet und in derselben geschichtliche und Lehrbücher scheidet und die geschichtliche Abtheilung mit den alttestamentlichen Geschichtsbüchern anfängt und dann die neutestamentlichen folgen läßt, und ebenso es mit den Lehrbüchern macht: so ist dies etwas ganz Verfehltes; denn der Zusammenhang zwischen den Geschichtsbüchern und den prophetischen und übrigen heiligen Büchern des alten Testaments ist höchst genau, aber ein Zusammenhang zwischen den alttestamentlichen und den neutestamentlichen Geschichtsbüchern existirt nicht, und eben so wenig zwischen den beiderseitigen Lehrbüchern, außer da, wo hin und wieder einzelne Stellen aus jenen in diesen angeführt werden. Aus jenem Verfahren kann also nur schiefe und unrichtige Ansicht der Sache entstehn.

2. Nun läßt sich zu einem solchen Verfahren auch noch der andre Grund denken: in einer entgegengesetzten Richtung das neue Testament in eine Linie mit dem alten zu stellen. Nemlich vom alten Testament würde von diesem Gesichtspuncte zugegeben, daß es nur unvollkommne Andeutungen von dem enthält, was von der Erscheinung Christi aus geschehn sollte, daß in der Art und Weise, wie der alttestamentliche Canon entstanden ist, eine Menge

Zweifel über die dabei zu Grunde liegende Meinung und über die Zeit der Entstehung sich vorbringen lassen, und daß da Vieles in Dunkelheit und Unsicherheit liegt; wobei die Abschließung der Sammlung rein als Product des Zufalls erscheint. Stellt man nun das neue Testament damit auf gleiche Linie, so wird die Vorstellung befördert, daß in ihm auch nur Andeutungen enthalten wären von dem, wozu die Menschen durch das Christenthum gebracht werden sollen, von einem weit höhern Zustande als der christliche jetzt ist, so daß man das neue Testament auch nur als ein Product einer unvollständigen Ahnung ansieht. Dies ist die Lehre von der Perfectibilität des Christenthums, welche viele Theologen aufstellen, daß sich aus dem Christenthum auch etwas Vollkommneres entwickeln könne und müsse. Dieser Ansicht würde jenes Verfahren angemessen sein.

Da nun das Erscheinen der beiden Theile der Bibel geschichtlich kein zusammenhängendes Factum ist, da eine solche Vereinigung den einen oder den andern Nachtheil natürlich nach sich zieht, und wenn man sich von beiden entfernt hält, kein Grund zu solcher Behandlungsweise da ist: so ist der geschichtlichen Natur der Sache angemessen, wenn man beides gänzlich von einander trennt [1]). Die Praxis ist darüber jetzt so einstimmig, daß die alte Methode sich nicht wieder wird geltend machen können, wenngleich man in einer biblischen Dogmatik Alttestamentliches und Neutestamentliches in ein Ganzes vereinigt und nachher freilich einen Gegensatz macht zwischen biblischer und kirchlicher Dogmatik. Darin liegt eine Analogie zu jenem Verfahren.

---

1) Erster Entwurf: Ueber die Behandlungsweise in Verbindung mit dem alten Testament. Entweder Christus ist überflüssig, wenn das alte Testament soll christliche Lehre enthalten oder man muß auch profanes mit hinein nehmen, wenn das alte Testament nur gebraucht wird wegen einer Kunst, christliches aus unchristlichem zu entwickeln.

§. 10.

Wir werden unser Geschäft so führen, daß wir das Allgemeine, was sich auf das neue Testament als Ganzes bezieht, voranstellen, und dann die besondre Einleitung in die einzelnen Schriften folgen lassen. Ein umgekehrtes Verfahren ist zwar möglich und auch angewendet worden; aber es hat manche Unbequemlichkeiten. Es scheint freilich geschichtlicher zu sein, weil die einzelnen Bücher eher da waren als die Sammlung; aber dann müßte man auch die einzelnen Bücher zeitgemäß ordnen; dies ist aber theils nicht möglich, theils würde es nur durch solche Vergleichung zu Stande zu bringen sein, die bei jedem einzelnen Buche die andern alle voraussetzt. Es scheint auch das andre Verfahren sogar das einzig geschichtliche zu sein. Wir müssen nemlich von uns an rückwärts gehn und sagen: jetzt ist uns das neue Testament so gegeben; wie lange ist es so? Wenn wir so gleichsam die Genesis der Sammlung verfolgen, so gelangen wir von ihr auf die einzelnen Schriften. — Auch wenn wir auf die Unterabtheilungen sehn, die wir früher angegeben haben, so kann es darin ein verschiedenes Verfahren geben. Es ist möglich, damit anzufangen, daß man die Nachrichten über die einzelnen Bücher sammelt; aber wenn wir zur Geschichte des Textes kommen, so läßt sich dies nicht anwenden, weil wir vom Texte, welcher der Sammlung vorangegangen ist, Nichts wissen. — Außerdem ist es schwer wenn man mit der Einleitung in die einzelnen Bücher anfängt, eine Menge Wiederholungen zu vermeiden, vor denen man bei unserm Verfahren sicher ist.

Zur allgemeinen Einleitung gehört also dann: 1. die Untersuchung über den Canon, über seine Allgemeinheit und über seine Entstehung, 2. die Geschichte des neutestamentlichen Textes. — In die besondere Einleitung nehmen wir alles dasjenige in Beziehung auf die einzelnen Bücher, was in die Prolegomena zu einem Schriftsteller gehört, mit Ausnahme dessen, was schon im allgemeinen Theile verhandelt ist, und dessen, was man nur aus dem Buche selbst wissen kann, denn das muß man erst durch die In-

terpretation erfahren; wogegen aber das Licht, welches andre neutestamentliche Bücher auf ein einzelnes werfen, mit in die Einleitung gehört, ausgenommen in so fern nur von einzelnen Stellen die Rede ist, nicht von der Totalität des Buchs. — Es würde dann noch die Frage sein, wie man bei dieser einzelnen Einleitung verfahren will: ob man die Bücher ganz isoliren und, weil man dann eine Reihenfolge haben muß, diese auswählen, chronologisch oder nach Verwandtschaft des Inhalts oder nach der Reihenfolge des Canons in seinem jetzigen Bestande, oder ob man doch gewisse Abtheilungen machen und nach diesen eine gemeinschaftliche Betrachtung mehrerer Bücher anstellen will, ehe man ins Einzelne geht. Hierzu giebt es mehrere Veranlassungen. Einmal sind mehrere Bücher von demselben Verfasser, und es fragt sich, ob nicht zweckmäßig derselbe Schriftsteller im Ganzen behandelt werden muß. Bei den paulinischen Briefen hat dies keine Schwierigkeit; da sind auch die Schriften alle von einer Art, der didactischen; ähnlich ist es mit Lucas, dessen beide Schriften historisch sind, nur fragt sich, ob es nicht Nachtheil bringt, das Evangelium des Lucas von den andern Evangelien zu trennen. In Beziehung auf Johannes ist es schwieriger, von dem wir ein Evangelium und Briefe haben; dazu sind letztre nicht von gleicher canonischer Auctorität und gleicher Gewißheit ihres Verfassers. Fängt man mit der besondern Einleitung an, so sieht man, daß kein Grund zu einem Verfahren in dieser Hinsicht angegeben werden kann. Erst wenn die allgemeine Einleitung vorangegangen ist, hat man Resultate, nach denen man sich hierüber entscheiden kann.

Die Frage, ob einzelne Bücher den Verfassern angehören, denen sie beigelegt werden, muß man wohl von der andern unterscheiden, ob sie in den Canon auf gleiche oder ungleiche Weise gehören. Die canonische Beschaffenheit der Schrift bleibt dieselbe, ungeachtet nachgewiesen wird, daß sie nicht von dem Verfasser ist, dem man sie zuschrieb. Die Verwechselung beider Fragen ist oft ein Verfahren der Kirche gewesen.

Von einem Puncte ist besonders zweifelhaft, wohin er zu stellen sei, dies ist die materielle Seite der Einleitung, nemlich die Aufgabe, uns in den Kreis der Kenntnisse und Denkungsweise zu versetzen, welche die neutestamentlichen Schriftsteller bei den Lesern voraussetzen konnten. Betrachten wir das neue Testament als Product des christlichen Glaubens und nehmen an, die neutestamentlichen Schriftsteller haben nur auf diesen ihren Bezug genommen, so ist keine Frage, daß diese Materie als eine ungetheilte in der allgemeinen Einleitung muß behandelt werden. Aber so wie wir denken müssen: der eine Schriftsteller hat einen ganz andern Kreis von Lesern in einem ganz andern Vorstellungszustand vor sich gehabt, als andre, und es giebt hierin bestimmte Differenzen: so ist es nöthig, die Materie zu theilen, und zweckmäßiger, sie in der einzelnen Einleitung zu behandeln. So war ein bedeutender Unterschied zwischen Juden- und Heidenchristen; jene hatten ganz andre Vorstellungen, als das Christenthum zu ihnen kam, als diese; so mußte auch das neue Princip bei ihnen ganz andre Resultate bilden. Kann man annehmen, es giebt neutestamentliche Schriften, die allein auf Judenchristen, andre, die allein auf Heidenchristen Rücksicht nehmen: dann würde zweckmäßig sein, beides zu trennen. So kann man einen andern Durchschnitt zwischen palästinensischen und hellenischen Juden machen; giebt es nun neutestamentliche Schriften, welche allein an palästinensische Judenchristen gerichtet sind, und andre, die an Judenchristen in der *διασπορά*, wo Juden- und Heidenchristen gemischt waren: dann müßte man ebenso beides trennen.

Erster Theil.

Allgemeine Einleitung ins neue Testament.

Erstes Capitel.

Geschichte des Canons.

§. 11.

Bei der Untersuchung über den Canon kommt es darauf an, zu wissen, wie und in welchem Sinne und von welchen Gesichtspuncten aus diese Sammlung von Schriften zu Stande gebracht ist. Der Ausdruck Canon selbst, dessen man sich überwiegend bedient, besagt eigentlich über die Gesichtspuncte, aus welchen diese Bücher zusammengestellt sind, Nichts. Zweierlei kommt besonders in Frage, und man hat häufig darüber gestritten, welches die ursprüngliche Ansicht gewesen: ob die Sammlung die Bücher habe aufnehmen sollen, welche bestimmt waren, in der Kirche öffentlich vorgelesen zu werden; oder die, welche für inspirirte Schriften gehalten wurden. Es ist hierbei nothwendig, auf die einzelnen Zeugen zu sehn, die von besondrer Wichtigkeit in dieser Sache sind. Dabei scheint es am zweckmäßigsten zu sein, allmählig rückwärts zu gehn, erst die spätern Zeugnisse zu vernehmen, von diesen aber auf die ältern Spuren zurückzuschreiten. Dies ist deßwegen besonders wichtig, weil man eine Basis für die folgenden Untersuchungen nur hat, wenn man etwas allgemein Anerkanntes findet.

Gegenwärtig ist die neutestamentliche Sammlung fast in der ganzen Christenheit dieselbe; nur in einzelnen morgenländischen

Gemeinden giebt es Ausnahmen, welche anzuführen überflüssig ist. Mit dem alten Testamente ist es nicht so, da die protestantische Kirche nicht, wie die katholische, die apocryphischen Bücher mit zum Canon rechnet. Der neutestamentliche Canon dagegen ist derselbe geblieben, ungeachtet Luther von einigen Büchern weit geringer dachte, als von den andern, was ihn jedoch nicht bewog, sie aus dem Canon zu stoßen.

§. 12.

Sehen wir nun weiter rückwärts, so müssen wir eine Reihe von Jahrhunderten durchwandern, in denen man sich mit diesem Gegenstande gar nicht beschäftigte. Wir bleiben bei der Zeit stehn, wo der gegenwärtige Canon im Ganzen festgestellt scheint, wo aber noch Differenzen bekannt waren und Regeln gegeben wurden, sie zu lösen. Hier sind zunächst zwei Zeugnisse zu nennen, aus der griechischen und lateinischen Kirche; ersteres ist um etwas älter, doch ist die Differenz nicht so groß, daß man sie in Rechnung bringen müßte.

Ersteres ist eine Stelle aus Cyrillus von Jerusalem, Catech. IV. 33—36, [1]) worin er seinem Schüler die Anweisung giebt, wo

1) Vergl. Cyrill. Hieros. ed. Toultée 1763 pag. 67—69. *Ταῦτα δὲ διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ θεόπνευστοι γραφαὶ τῆς παλαιᾶς τε καὶ καινῆς διαθήκης . . . . Καὶ φιλομαθῶς ἐπίγνωθι, καὶ παρὰ τῆς Ἐκκλησίας, ποῖαι μέν εἰσιν αἱ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βίβλοι, ποῖαι δὲ τῆς καινῆς, καί μοι μηδὲν τῶν ἀποκρύφων ἀναγίνωσκε· ὁ γὰρ τὰ παρὰ πᾶσιν ὁμολογούμενα μὴ εἰδὼς, τί περὶ τὰ ἀμφιβαλλόμενα ταλαιπωρεῖς μάτην; ἀναγίνωσκε τὰς θείας γραφὰς, τὰς εἴκοσι δύο βίβλους τῆς παλαιᾶς διαθήκης ταύτας, τὰς ὑπὸ τῶν ἑβδομήκοντα δύο ἑρμηνευτῶν ἑρμηνευθείσας . . . . πρὸς δὲ τὰ ἀπόκρυφα μηδὲν ἔχε κοινόν. ταύτας μόνας μελέτα σπουδαίως, ἃς ἐν καὶ Ἐκκλησίᾳ μετὰ παῤῥησίας ἀναγινώσκομεν. πολύ σου φρονιμώτεροι καὶ εὐλαβέστεροι ἦσαν οἱ ἀπόστολοι, καὶ οἱ ἀρχαῖοι ἐπίσκοποι, οἱ τῆς ἐκκλησίας προστάται, οἱ ταύτας παραδόντες . . . . Τῆς δὲ καινῆς διαθήκης, τὰ τέσσαρα μόνα εὐαγγέλια· τὰ δὲ λοιπὰ ψευδεπίγραφα καὶ βλαβερὰ τυγχάνει. Ἔγραψαν καὶ Μανιχαῖοι κατὰ Θωμᾶν εὐαγγέλιον, ὅπερ, εὐωδίᾳ τῆς εὐαγγελικῆς*

er die Bestätigung für die vorgetragenen Lehren finden soll. Da wird vom Canon gehandelt: *αἱ θεόπνευστοι γραφαὶ τῆς παλαιᾶς τε καὶ καινῆς διαθήκης.* Zum N. T. rechnet er unsre 4 Evangelien, und sagt dann: *τὰ δὲ λοιπὰ* (sc. *εὐαγγ.*) *ψευδεπίγραφα καὶ βλαβερὰ τυγχάνει*, sie gehörten nicht den Schriftstellern an, denen sie zugeschrieben wurden. In der allgemeinen Bezeichnung der canonischen Schriften entspricht *θεόπνευστος* nicht unserm „eingegeben"; mehr dem lateinischen inspiratus; da ist also von einem besondern göttlichen Einflusse die Rede. Wenn die übrigen Evangelien als „schädlich" bezeichnet werden, so müssen wir dies auf den Zweck beziehn, auf welchen der Verfasser seinen Schüler hinweis't, nemlich die Bestätigung seiner Lehre zu finden; schädlich sind also die, welche diese Lehre wankend machen. Es gab also einen Unterschied von ächter und falscher Lehre, und die Bücher wurden darnach unterschieden: die zur Bestätigung der ächten Lehre dienten, waren *θεόπνευστοι*, die entgegengesetzten *βλαβεραί*, welche zugleich *ψευδεπίγραφοι* waren. Diese beiden Merkmale treffen also zusammen; nie aber die entgegengesetzten. Man könnte aber fragen: wenn nun die **andern** Evangelien wirklich von den Aposteln herrührten, denen sie zugeschrieben wurden, aber doch falsche Lehre enthalten hätten, was würde dann geschehn sein? Man würde die Möglichkeit nicht zugegeben haben, d. h. wenn man eine sichere Tradition darüber gehabt hätte, daß eine Schrift von einem Apostel herrührte, so würde man die darin vorgetragenen Lehren in die ächte Lehre aufgenommen haben. Aus jener

---

*προσωνυμίας ἐπικεχρωσμένον, διαφθείρει τὰς ψυχὰς τῶν ἁπλουστέρων. Δέχου δὲ καὶ τὰς Πράξεις τῶν δώδεκα ἀποστόλων· πρὸς τούτοις δὲ καὶ τὰς ἑπτὰ, Ἰακώβου, καὶ Πέτρου, Ἰωάννου, καὶ Ἰούδα καθολικὰς ἐπιστολάς· ἐπισφράγισμα δὲ τῶν πάντων, καὶ μαθητῶν τὸ τελευταῖον, τὰς Παύλου δεκατέσσαρας ἐπιστολάς. Τὰ δὲ λοιπὰ πάντα, ἔξω**) *κείσθω ἐν δευτέρῳ. καὶ ὅσα μὲν ἐν ἐκκλησίαις μὴ ἀναγινώσκεται, ταῦτα μηδὲ κατὰ σεαυτὸν ἀναγίνωσκε, καθὼς ἤκουσας.*

---

*) Vox ἔξω non habetur in codd. nonnullis.

Stelle könnten wir auch schließen, daß die Sammlung schon damals ihre Titel: παλαιά und καινὴ διαθήκη gehabt habe. Aber dies wäre zu viel geschlossen; es sind nur die Titel der beiden Institutionen.

Die Ausdrücke, deren sich der Verfasser in Beziehung auf die Behandlung der Bücher bedient, knüpfen sich natürlich an den Zweck an; er sagt: ἀναγίνωσκε und δέχου; das Aufnehmen bezieht sich auf das Lesen: nimm sie mit auf unter die Bücher, die du lesen willst. — Nachdem er nun die canonischen Bücher aufgestellt hat, fährt er fort: τὰ δὲ λοιπὰ πάντα, womit er doch offenbar christliche Schriften meint, die jenen ähnlich sind, ἔξω κείσθω ἐν δευτέρῳ, in einem zweiten Ort oder Volumen; er giebt also doch ein solches δεύτερον zu. Es fragt sich, ob in dieses δεύτερον die βλαβερά kommen sollten? Das ist schwer zu glauben; die λοιπά müssen also eine Mittelgattung ausmachen. Er fährt fort: καὶ ὅσα μὲν ἐν ἐκκλησίαις μὴ ἀναγινώσκεται, ταῦτα μηδὲ κατὰ σεαυτὸν ἀναγίνωσκε. Hier sieht man ganz deutlich einen Unterschied zwischen denjenigen Schriften, die zur ersten Classe gehörten, und denen, die zur zweiten, die aber doch in öffentlichen kirchlichen Versammlungen gelesen wurden. Hieraus sehn wir, daß, was unser Canon ist, nicht dadurch bestimmt wurde, ob Bücher in den Kirchen vorgelesen wurden, oder nicht; es sind mehr vorgelesen worden. Nun fragt sich, ob diesen vorgelesenen, aber nicht in die erste Classe gesetzten, doch das Prädicat θεόπνευστοι zugehörte? Dies müssen wir verneinen, weil nur die zur παλαιά und καινὴ διαθήκη gehörigen dort aufgeführten Bücher so genannt werden; aber man wird doch nicht solche gelesen haben, die mit diesen in Widerspruch standen. Hier sehen wir also, daß ein gewisses Maaß der Lehre zum Grunde gelegt wird, wornach bestimmt wurde, welche Schriften in der Kirche vorgelesen wurden; dies war der größere Kreis, und es gab in diesem wieder einen engern Kreis, nemlich Schriften, welche die Oekonomie des alten und neuen Bundes ausmachten.

Die θεόπνευστοι γραφαὶ τῆς καινῆς διαθήκης, die Cy-

rill aufführt, sind: die 4 Evang., die πράξεις τῶν ἀποστόλων, die ἑπτὰ καθολικαὶ und die 14 paulinischen Briefe, worunter also auch der Hebräerbrief.

Das zweite Zeugniß ist bei Augustin, de doct. christ. lib. II. 12. 13.[1]). Hier ist die Hauptbezeichnung divinae scripturae, aber diese werden eingetheilt in canonicae und ceterae. Hier haben wir also einen bestimmten Ausdruck für die engere Sammlung, aber nicht, daß sie von der διαθήκη genannt wurden. Nun rühmt er denjenigen, welcher möchte alle göttlichen Schriften gelesen haben, dumtaxat eas, quae appellantur canonicae; denn

---

1) Vergl. August. oper. ed. Bened. Tom. III. P. 1. pag. 18. Erit divinarum scripturarum sollertissimus indagator, qui primo totas legerit, notasque habuerit, et si nondum intellectu, jam tamen lectione, dumtaxat eas, quae appellantur canonicae. Nam ceteras securius leget fide veritatis instructus, ne praeoccupent imbecillem animum, et periculosis mendaciis atque phantasmatis eludentes praejudicent aliquid contra sanam intelligentiam. In canonicis autem scripturis ecclesiarum catholicarum quamplurium auctoritatem sequatur, inter quas sane illae sint, quae apostolicas sedes habere et epistolas accipere meruerunt. Tenebit igitur hunc modum in scripturis canonicis, ut eas, quae ab omnibus accipiuntur ecclesiis catholicis, praeponat eis, quas quaedam non accipiunt; in eis vero, quae non accipiuntur ab omnibus, praeponat eas, quas plures gravioresque accipiunt, eis quas pauciores minorisque auctoritatis ecclesiae tenent. Si autem alias invenerit a pluribus, alias a gravioribus haberi, quamquam hoc facile invenire non possit, aequalis tamen auctoritatis eas habendas puto. — Totus autem canon scripturarum, in quo istam considerationem versandam dicimus, his libris continetur: . . . . His quadraginta quatuor libris testamenti veteris terminatur auctoritas: novi autem, quatuor libris evangelii, secundum Matthaeum, sec. Marcum, sec. Lucam, sec. Johannem: quatuordecim epistolis Pauli apostoli, ad Rom., ad Corinth. duabus, ad Gal., ad Ephes., ad Philipp., ad Thessal. duabus, ad Colossenses, ad Timotheum duabus, ad Titum, ad Philemonem, ad Hebraeos; Petri duabus; tribus Johannis; una Judae et una Jacobi; Actibus Apostolorum libro uno, et Apocalypsi Johannis libro uno.

die übrigen sollte nicht Jeder gleich lesen, denn sie könnten leicht imbecillem animum praeoccupare, d. h. offenbar mit unrichtigen Vorstellungen, welche schwer wieder ausgerottet werden. Da haben wir also wieder jene Unterscheidung, aber so, daß die andern auch divinae scripturae genannt werden, natürlich im weitern Sinn, also christlichen Inhalts; denn es wäre ganz ungrammatisch, wenn Augustin ceterae sagt, nur das Substantiv scripturae hinzuzunehmen, nicht das Ganze: divinae scripturae; es liegt auch im Zusammenhange, weil sonst eine ganze Menge anderer in diese Classe kommen könnten. — Nun finden wir eine Anweisung, wie die canonischen Schriften zu unterscheiden sind; man soll dabei befolgen auctoritatem ecclesiarum catholicarum quamplurium, d. h. was die meisten katholischen Gemeinden in ihrem Canon haben, soll man für canonisch halten. Katholische Gemeinden sind solche, welche nicht in Verdacht von irrigen Lehren sind; da ist also wieder ein Bezug auf ein gewisses Maaß richtiger Lehre. Es scheint zwar, Augustin habe noch einen andern Gesichtspunct gehabt, denn er setzt hinzu, unter diesen Gemeinden müßten vorzüglich die sein, welche werth geachtet sind, von Aposteln gestiftet zu sein und Briefe von Aposteln empfangen zu haben. Aber dies ist nicht im Widerspruch mit der obigen Erklärung von katholischen Gemeinden; Augustin denkt sich, man könne eine Menge ganz rechtgläubiger Gemeinden zusammenbringen, aber sie könnten ganz unbekannt und abgelegen sein, die Nichts entscheiden könnten; nur die, welche von Aposteln gestiftet sind oder von ihnen Briefe empfangen haben, haben Auctorität in dieser Beziehung. Wir sehen: auf einen andern Grund einer Auctorität der Gemeinden, daß sie etwa Metropolitankirchen waren, darauf giebt er gar Nichts, sondern nur auf ihren apostolischen Ursprung, weil sie dann die Voraussetzung für sich hatten, die ächte apostolische Lehre bewahrt zu haben. Nun sagt er weiter, daß derjenige, welcher seine Auswahl mache, die Schriften, welche von allen katholischen Gemeinden angenommen sind, denen vorziehn solle, welche von einigen nicht angenommen werden; unter diesen aber

müssen die, welche von mehreren Gemeinden angenommen sind, denen vorgezogen werden, die nur wenige Gemeinden annehmen, doch müssen wenige bedeutende Gemeinden eben so viel Auctorität haben, wie mehrere unbedeutende. Hier sieht man in der Sache selbst ein Schwanken.

Wenn wir nun dieses lateinische Zeugniß mit jenem griechischen vergleichen, so können wir sagen: die ceterae des Augustin werden dieselben sein, wie die ἐν δευτέρῳ κείμεναι des Cyrill, denn beide sind solche, die auch in den Gemeinden öffentlich gelesen wurden; aber das ganze Verfahren ist bei beiden doch ein ganz verschiedenes. Augustin giebt gar kein so strenges Verbot des Lesens von solchen Schriften, die nur eine partielle Auctorität in der Kirche hatten, sondern er macht nur eine Abstufung in dieser Auctorität. Daraus aber dürfen wir nicht schließen, daß er in dieser Beziehung einen weitern Gesichtspunct hatte, als Cyrill, sondern daß er eine weitre Sonderung in der Praxis zwischen den Schriften vor sich hatte, welche bei Cyrill βλαβεραί heißen; welche denn auch aus den katholischen Gemeinden verbannt waren. Ueber die Frage, ob nun die Theopneustie, ein Wort, das sehr verschieden gefaßt werden kann, auch eine wesentliche Voraussetzung bei den Schriften war, die er canonicae nennt, giebt er uns keinen Aufschluß, denn der Ausdruck divinae scripturae ist von weiterm Umfang. Und es zeigt sich nicht, daß als Scheidungsgrund für irgend eine Stufe die Theopneustie aufgestellt wurde; denn wenn man sagt, die apostolischen Gemeinden, auf die er hinweis't, würden keine Schriften aufgenommen haben, welche dieses Merkmal der Theopneustie nicht an sich getragen: so ist dies doch zu viel geschlossen, denn daraus folgt nur, daß die Schriften mit der apostolischen Lehre übereinstimmten, aber noch nicht, daß sie auch von Gott eingegeben waren.

Der Inhalt der Sammlung ist nicht ganz derselbe, wie bei Cyrill, bei dem die Apocalypse nicht mit aufgenommen war, die wir bei Augustin finden. Auch die Ordnung ist nicht dieselbe; auf die 4 Evangelien folgen bei ihm die 14 paulinischen Briefe,

von denen der Hebräerbrief der letzte ist, dann die katholischen, die Acta und die Apocalypse.

Wenn wir dies recht zusammennehmen und fragen, wie es damals um den Canon gestanden hat, so müssen wir sagen: es läßt sich aus dieser Stelle des Augustin nicht geradehin und mit Gewißheit schließen, daß manche Kirchen damals noch einen andern Canon gehabt haben; er könnte nur haben beschreiben wollen, wie der Canon entstanden sei. Aber wahrscheinlicher ist doch, daß eine allgemeine Uebereinstimmung darüber noch nicht stattfand und daß in Beziehung darauf Augustin die Regeln angegeben hat. Eine so bestimmte Scheidung, wie die bei Cyrill zwischen den Schriften, die er zuerst nennt und denen, von welchen er sagt: *ἔξω κείσθω ἐν δευτέρῳ*, finden wir bei Augustin nicht auf dieselbe Weise. Allerdings was er canonicae scripturae nennt, ist die erste Ordnung Cyrill's; aber für die zweite hat er keine Bezeichnung, nach welcher sie noch von andern gesondert werden; er nennt sie ceterae, die aber doch noch divinae sind; diese ceterae divinae stehen also andern von katholischen Gemeinden nicht angenommenen entgegen und entsprechen den *ἐν δευτέρῳ κειμέναις* des Cyrill.

Darüber aber, welchen Maaßstab die Gemeinden, auf die sich Augustin beruft, angelegt haben, geht nichts Genaueres hervor. Unter den canonischen Schriften sind auch nicht-apostolische, wie Lucas und Marcus; es läßt sich also nicht ein bloß äußeres Merkmal denken, wornach man in den angesehensten Gemeinden verfahren hätte. Da bleibt nichts Andres übrig, als das Verhältniß der einzelnen Schriften zu dem, was damals als ächte Lehre galt. Da ist es möglich, daß manche Bücher, die nicht geringere Auctorität hatten, als die canonischen, nicht aufgenommen wurden. Cyrill rechnet das Evangelium des Thomas unter die falsch überschriebenen und schädlichen; es sei von den Manichäern verfaßt. Dies kann aber leicht nur eine Conjectur gewesen sein. Manichäische Lehrer mögen Stellen aus dieser Schrift angeführt

haben; man konnte sie nicht widerlegen, und machte daher die Schrift selbst verdächtig. Das ist der natürliche Hergang [1]).

Fragen wir nun, wo die Schriften sind, welche Cyrill ἐν δευτέρῳ hinlegt und Augustin ceterae scripturae divinae nennt, so finden wir, daß ein Theil davon noch übrig ist und den sogenannten codex pseudepigraphus des N. T's. bildet; da ist das evangelium infantiae, evang. Jacobi u. a. m.

§. 13.

Da wir aus diesen Zeugnissen gesehn haben, daß es nicht dieselben Gränzen waren, in welchen die canonischen Schriften und diejenigen, welche in den Kirchen öffentlich gelesen wurden, zusammengefaßt waren, indem Cyrill ja dies aufs bestimmteste unterscheidet: so geht hieraus schon hervor, daß die übrigen Schriften zwar gesammelt worden sind, daß aber ein Unterschied gemacht wurde zwischen denen, welche gelesen wurden und welche nicht. Es giebt hierin eine Analogie mit dem Codex des alten Testaments; es wird nemlich gesagt, daß die Schrift des Jesus Sirach und die Weisheit Salomon's nicht in den Canon gehörten; aber doch soll die Jugend darnach unterrichtet und ihr daraus vorgelesen werden [2]). Aber man achtete sie nicht geeignet, in den Kirchen gelesen zu werden, wahrscheinlich, weil man diese moralischen Einzelnheiten nicht in eine Reihe mit dem Gesetz und den prophetischen Stücken des A. T. stellen wollte. — Wir müssen nun niemals vergessen, daß zu jener Zeit der Besitz von Büchern eine gewisse Wohlhabenheit voraussetzte, und wenige Gemeindeglieder im Stande waren, sich biblische Bücher anzuschaffen; alle christli=

---

1) Vergl. Cyrill. op. pag. 107. *Τοῦ Μάνη μαθηταὶ τρεῖς γεγόνασι, Θωμᾶς καὶ Βαδδᾶς καὶ Ἑρμᾶς. Μηδεὶς ἀναγινωσκέτω τὸ κατὰ Θωμᾶν εὐαγγέλιον· οὐ γάρ ἐστιν ἑνὸς τῶν δώδεκα ἀποστόλων, ἀλλ᾽ ἑνὸς τῶν κακῶν τριῶν τοῦ Μάνη μαθητῶν.*

2) Vergl. Athanas. epist. fest. (I. 963); Synops. script. sacr. (Opp. Athan. II. 128); Hieronym. Praefat. in libros Salomonis (I. 939.).

chen Schriften konnten also nur in Archiven der Gemeinden aufbewahrt und vor dem Untergang gesichert werden. Später finden wir, daß Schriften christlicher Lehrer späterer Zeit in den Gemeinden vorgelesen wurden; aber diese Vorlesungen vertraten die Stelle der homiletischen Vorträge, wie dies auch in den Synagogen der Fall war. In den christlichen Gemeinden hatte sich von Anfang an der homiletische Vortrag als ein wesentlicher eingestellt, um die Anwendung alttestamentlicher Stellen auf Christum zu zeigen. Wenn nun kein dazu Befähigter da war, was bei der abnehmenden Bildung im 5ten und 6ten Jahrhundert leicht möglich war, so wurden Schriften berühmter Lehrer vorgelesen; dies hängt aber damit zusammen, daß die Vorlesung der frühern nichtcanonischen Bücher immer mehr in Abnahme gekommen war.

Ein andres, der Zeit nach nicht völlig festzustellendes, aber merkwürdiges Zeugniß ist im 59sten und 60sten Canon der Laodiceischen Synode aus dem Anfange der zweiten Hälfte des 4ten Jahrhunderts. Es finden sich hier Bestimmungen der Synode über die öffentlichen Vorlesungen in den Kirchen, aus denen wir sehn, daß die Vorlesung der nichtcanonischen Bücher schon in Abnahme gekommen sein mußte, denn sie wird hier ausdrücklich verboten. *Οὐ δεῖ ἰδιωτικοὺς ψαλμοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ*, das heißt wahrscheinlich, Psalmen, welche Privatmänner zu Verfassern hatten [1]; *οὐδὲ ἀκανόνιστα βιβλία, ἀλλὰ μόνα τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης.* Da waren also sowohl die apocryphischen Bücher des alten Testaments ausgeschlossen, als auch das ganze *δεύτερον* des Cyrill und die ceterae des Augustin. Wenn wir übrigens hier die Umstände näher berücksichtigen, so können wir aus diesem Canon nicht viel schließen, denn diese Synode kann nur Lehrer und Aelteste von solchen Gemeinden umfaßt haben, zu denen kein apostolischer Sitz und keine Gemeinde von einer größeren Auctorität gehörte, sondern

1) Erst. Entw. Psalmen von Privatverfassern (wol nicht immer Laien) in wie es scheint häufigem Gebrauch. (Aehnlich in der syrischen Kirche)

nur unbedeutende Städte. Da war es wohl natürlich, daß keine bedeutendere Sammlung von andern als canonischen Schriften vorhanden war; darum braucht man unter den ἀκανονίστοις auch nicht eine solche Sammlung zu verstehn, wie das δεύτερον des Cyrill; sondern es gab wohl nur vereinzelte solche Schriften, wie die idiotischen Psalmen; und die Vorsteher der Gemeinden mochten sich kein Urtheil über die Auctorität von deren Verfassern zutrauen. Der 60ste Canon giebt nun ein Verzeichniß der canonischen Schriften; beim A. T. wird unser jetziger Canon erwähnt ohne die Apocryphen, auch ohne die Maccabäerbücher; der neutestamentliche Canon führt auf: die 4 Evangelien, die Apostelgeschichte, die 7 katholischen Briefe und 14 paulinische; aber nicht die Apocalypse. Da haben wir also ganz denselben Canon, wie bei Cyrill.

Aber dieser 60ste Laod. Canon ist von manchen Critikern, Spittler an der Spitze, angefochten und als ein späterer Zusatz erklärt worden. Wir können uns auf die Gründe hier nicht einlassen. Wenn man davon ausgeht, daß dieser Canon unächt sei, so muß man annehmen, daß damals in jener Gegend kein Zweifel darüber gewesen sei, welche Bücher canonisch seien. Diese Voraussetzung ist nun keineswegs richtig; indeß könnte sie für jene Gegenden dadurch gestützt werden, daß eben diese Kirchenprovinz so abgelegen von dem allgemeinen Verkehr mit den andern gewesen sei [1]).

§. 14.

Gehen wir weiter zurück, so kommen wir auf Eusebius von Cäsarea, in dessen Kirchengeschichte es mehrere Stellen über den Canon giebt. In allen diesen Stellen (im 2. 3. u. 6. Buche seiner hist. eccl.) ist nicht davon die Rede, daß er den Canon seiner eignen Kirche aufführe, auch keineswegs, daß er einen eignen Canon mache; sondern was er vorträgt, sind nur

1) Erst. Entw.: seine Aechtheit wol ohne hinreichenden Grund bezweifelt.

critische Untersuchungen und Urtheile. Nun hat man außerdem häufig den Fehler begangen, daß man sich an die Hauptstelle ausschließlich gehalten hat, da man doch die Ausdrücke darin nicht recht verstehn kann, wenn man nicht die andern Stellen vergleicht. Es kommen bei Eusebius so mancherlei eigenthümliche Ausdrücke vor, daß man dabei sehr vorsichtig sein muß. Lib. II. c. 23. sagt er vom Brief des Jacobus: *νοθεύεται*, er werde für unächt erklärt. Wir verstehn unter einer unächten Schrift die, welche den Namen des Verfassers mit Unrecht trägt; und dies ist dort allerdings auch die Meinung, aber Eusebius führt immer mit an, daß wenige von den Alten dieses Briefs erwähnt haben; und dasselbe sei auch der Fall mit dem Briefe des Judas, der auch zu den *λεγομέναις καθολικαῖς* gehöre [1]). Lib. III. c. 3. sagt er von dem 1sten Brief des Petrus: dieser sei *ἐνδιάθηκος*, welcher Ausdruck offenbar in Beziehung auf die Sammlung dasselbe bedeutet, was bei Augustin scripturae canonicae und im Can. Laod. *κανονικά*. Dagegen vom 2ten Brief des Petrus und allen übrigen dem Petrus zugeschriebenen Schriften sagt Eusebius: *οὐδ᾽ ὅλως ἐν καθολικοῖς παραδεδομένα*, sie seien nicht in den katholischen Gemeinden überliefert, weil kein kirchlicher Schriftsteller Zeugnisse daraus gebrauche [2]). Dies ist ein Hauptpunct bei Eusebius, auf

---

1) Vergl. Eus. h. e. ed. Heinich. l. II. c. 23. . . . . *Ἰάκωβον, οὗ ἡ πρώτη τῶν ὀνομαζομένων καθολικῶν ἐπιστολῶν εἶναι λέγεται. Ἰστέον δὲ ὡς νοθεύεται μέν· οὐ πολλοὶ γοῦν τῶν παλαιῶν αὐτῆς ἐμνημόνευσαν, ὡς οὐδὲ τῆς λεγομένης Ἰούδα, μιᾶς καὶ αὐτῆς οὔσης τῶν ἑπτὰ λεγομένων καθολικῶν. Ὅμως δὲ ἴσμεν καὶ ταύτας μετὰ τῶν λοιπῶν ἐν πλείσταις δεδημοσιευμένας ἐκκλησίαις.*

2) L. III. c. 3. *Πέτρου ἐπιστολὴ μία ἡ λεγομένη αὐτοῦ προτέρα, ἀνωμολόγηται· ταύτῃ δὲ καὶ οἱ πάλαι πρεσβύτεροι ὡς ἀναμφιλέκτῳ ἐν τοῖς σφῶν αὐτῶν κατακέχρηνται συγγράμμασι. Τὴν δὲ φερομένην αὐτοῦ δευτέραν, οὐκ ἐνδιάθηκον μὲν εἶναι παρειλήφαμεν. Ὅμως δὲ πολλοῖς χρήσιμος φανεῖσα, μετὰ τῶν ἄλλων ἐσπουδάσθη γραφῶν. Τό γε μὴν τῶν ἐπικεκλημένων αὐτοῦ πράξεων, καὶ τὸ κατ᾽ αὐτὸν ὠνομασμένον εὐαγγέλιον, τό τε λεγόμενον αὐτοῦ κήρυγμα, καὶ τὴν καλουμένην ἀπο-*

den er sich häufig bezieht, und worin er sich von Augustin unterscheidet. Eusebius fragt, ob angesehne Lehrer sich der Zeugnisse aus einem Buche bedient haben, während Augustin sich auf das Urtheil bedeutender Gemeinden beruft. Letzteres ist das Spätere; denn das Urtheil der Gemeinden ist wesentlich durch das angesehner Lehrer bestimmt, und so erklärt sich jenes Spätere aus diesem Früheren.

L. VI. c. 13. sagt Eusebius, daß Clemens von Alexandrien in seinen *Στρωματεῖς* Zeugnisse gebraucht habe *ἀπὸ τῶν ἀντιλεγομένων γραφῶν*, namentlich aus dem Hebräerbrief, dem Briefe des Barnabas, Clemens und Judas. Hierbei müssen wir zugleich auf die apostol. Canones Rücksicht nehmen, wo ebenfalls die Briefe des Clemens mit unter den canonischen Schriften stehn [1]); ebenso in den apostol. Constitutionen. — Hier wird also ein Begriff aufgestellt, welcher sowohl auf solche Schriften, die noch jetzt in unserm Canon sind, angewandt wird, als auf solche, die nicht darin stehn. Der Hebräerbrief ist lange Zeit von einem Theil der Kirche angenommen worden, von dem andern verworfen; die abendländische Kirche hat ihn lange nicht anerkannt. Ebenso wird zweifelhaft gelassen, ob alle 7 katholischen Briefe oder nur drei davon canonisch sind. Wie nun Eusebius von dem 2ten petrinischen Briefe sagt, er sei nicht von Allen angenommen, so stellt er ihn auch nicht unter die canonischen. Nun fragt sich, ob nicht Einer wie Augustin, der zu der Zeit des Eusebius gelebt hätte, die andern 4 katholischen Briefe unter die canonischen gesetzt haben würde, als von angesehenen Gemeinden angenommen. Sie würden zu dem *δεύτερον* des Cyrill gehört haben für solche Gemeinden, bei welchen sie nicht im Canon gestanden. Es fragt sich, ob wir das „widersprochene Schriften"

κάλυψιν, οὐδ' ὅλως ἐν καθολικοῖς ἴσμεν παραδεδομένα, ὅτι μή τε ἀρχαίων μή τε τῶν καθ' ἡμᾶς τις ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεὺς ταῖς ἐξ αὐτῶν συνεχρήσατο μαρτυρίαις.

1) Mansi, conc. I. 47.

bloß auf die Verfasser beziehn können, ob also der Hebräerbrief da, wo er als canonisch angenommen wurde, immer als paulinisch angesehn wurde. Ich glaube nicht, daß damals daran gezweifelt wurde, daß der Brief des Barnabas und Clemens von diesen Verfassern sei. Da wird also der Begriff der *ἀντιλεγόμεναι γραφαί* zweifelhaft, ob er mehr auf die Unächtheit der Ueberschrift oder den Gebrauch der Schrift sich bezieht. Im folgenden Capitel sagt Eusebius von Clemens, daß er in dem nicht auf uns gekommenen Werke der *ὑποτυπώσεις* eine Aufzählung der gesammten canonischen Schriften des N. T. mache und dabei auch die *ἀντιλεγόμεναι* nicht auslasse [1]). Bei Rufin [2]) finden wir auch einen Unterschied zwischen canonischen Büchern und solchen, welche nicht canonisch sind, aber doch gelesen wurden. Er nennt sie libri ecclesiastici, zu denen er aber von neutestamentlichen bestimmt nur den Pastor des Hermas rechnet. Man sieht hier also wieder die Differenz der canonischen und der vorgelesenen und das Schwanken in der Bedeutung von *ἀντιλεγόμεναι* zwischen der Unsicherheit über den Verfasser und dem Mangel an Auctorität bei Gemeinden und Lehrern.

Wenn wir nun dies im Allgemeinen zusammenfassen, so sehen wir, wie aus den verschiedenen Elementen des Urtheils erst allmählig sich ein gemeinschaftliches gebildet hat, und wie unser gegenwärtiger Canon durch eine Ausgleichung entstanden ist zwischen differenten Gebrauchsweisen und Ansichten; wobei auf der einen Seite eine Neigung zur Vermehrung des Canons aus einer gewissen Classe von Schriften, auf der andern Seite eine bestimmtere Ausstoßung anderer, die früher einen zweifelhaften Rang hatten, vorgewaltet hat. Dies wird sich genauer ergeben,

---

1) Lib. VI. c. 14. *Ἐν δὲ ταῖς ὑποτυπώσεσι πάσης τῆς ἐνδιαθήκου γραφῆς ἐπιτετμημένας πεποίηται διηγήσεις, μηδὲ τὰς ἀντιλεγομένας παρελθών· τὴν Ἰούδα λέγω καὶ τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιστολὰς, τήν τε Βαρνάβα καὶ τὴν Πέτρου λεγομένην ἀποκάλυψιν.*

2) Rufin. expos. in symb. apost. ad calc. opp. Cyprian. ed. Oxon. p. 26.

wenn wir auf die Hauptstelle des Eusebius näher eingehn und andre Aussprüche über andre Schriften, die nicht in unserm Canon mehr vorkommen, hinzunehmen.

Eusebius behandelt diese Angelegenheit immer so, daß er bei den einzelnen Aposteln und apostolischen Männern gleich ihre Schriften anführt und die unterscheidet, welche allgemein anerkannt werden, und die andern: *ὁμολογούμεναι* und *ἀντιλεγόμεναι*. Darüber sagt er, er werde dies immer so thun, daß er bei den bedeutendsten Kirchenlehrern namhaft machen wolle, welche apostolischen Schriften sie anführen. Man sieht, sein ganzes Verfahren ist ein critisches; l. III. c. 25. giebt er dann das Resultat seiner Untersuchungen an. Denselben Gesichtspunct finden wir auch bei Andern; z. B. Athanasius giebt in einem Briefe [1]) ebenfalls den Canon und stellt sich dabei gewissermaßen parallel mit dem Lucas: es hätten Viele unternommen, die apocryphischen Bücher mit den Gott eingegebenen Schriften zu vermischen, und das wolle er aus einander legen, und die in den Canon gebrachten, überlieferten und als göttlich anerkannten Bücher wolle er verzeichnen, damit jeder, der hintergangen sei, den Betrug wahrnehmen könne. Und nun giebt er einen Canon, der mit dem Cyrillischen fast ganz übereinstimmt, nur daß er die Apocalypse hinzufügt. Dies überhaupt seien die *πηγαὶ τοῦ σωτηρίου*, und in diesen allein werde die Lehrweise der Gottseligkeit verkündet (*ἐν τούτοις μόνοις τὸ τῆς εὐσεβείας διδασκαλεῖον εὐαγγελίζεται*). Man sieht, daß dieser Gesichtspunct im 4ten Jahrh. vorherrschend geworden war.

Gewöhnlich sieht man jene Stelle des Eusebius [2]) so an,

---

1) Athan. opp. ed. Bened. Tom. I. 961 sq.

2) Euseb. h. e. III. 25. *Ταχτέον ἐν πρώτοις τὴν ἁγίαν τῶν εὐαγγελίων τετρακτὺν, οἷς ἕπεται ἡ τῶν πράξεων τῶν ἀποστόλων γραφή. Μετὰ δὲ ταύτην, τὰς Παύλου καταλεκτέον ἐπιστολὰς, αἷς ἑξῆς τὴν φερομένην Ἰωάννου προτέραν, καὶ ὁμοίως τὴν Πέτρου κυρωτέον ἐπιστολήν. Ἐπὶ τούτοις τακτέον, εἴγε φανείη, τὴν ἀποκάλυψιν Ἰωάννου, περὶ ἧς τὰ δόξαντα κατὰ καιρὸν ἐκθησόμεθα. Καὶ ταῦτα μὲν ἐν ὁμολογουμένοις. Τῶν*

daß er eine Dreitheilung mache in *ὁμολογούμενα, ἀντιλεγόμενα* und *νόθα*. Das ist aber genau genommen falsch. Er sagt, es komme eigentlich darauf an, diese Schriften der *καινὴ διαθήκη* von denen zu unterscheiden, welche unter dem Namen der Apostel von den Ketzern vorgebracht würden; diesen Ketzern stehn die *ἐκκλησίαι καθολικαί* entgegen. Er hatte schon von andern Schriften gesagt, sie seien nicht *ἐν καθολικοῖς παραδεδομένα* [1]). Dies ist also sein Hauptgegensatz: Schriften der *καινὴ* und *παλαιὰ διαθήκη* der ganzen christlichen Kirche, und Schriften, welche

---

δ' ἀντιλεγομένων, γνωρίμων δ' οὖν ὅμως τοῖς πολλοῖς, ἡ λεγομένη Ἰακώβου φέρεται καὶ ἡ Ἰούδα, ἥτε Πέτρου δευτέρα ἐπιστολὴ, καὶ ἡ ὀνομαζομένη δευτέρα καὶ τρίτη Ἰωάννου, εἴ τε τοῦ εὐαγγελιστοῦ τυγχάνουσαι, εἴτε καὶ ἑτέρου ὁμωνύμοι ἐκείνῳ. Ἐν τοῖς νόθοις κατατετάχθω καὶ τῶν Παύλου πράξεων ἡ γραφὴ, ὅ τε λεγόμενος ποιμὴν, καὶ ἡ ἀποκάλυψις Πέτρου. Καὶ πρὸς τούτοις, ἡ φερομένη Βαρνάβα ἐπιστολὴ, καὶ τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαί· ἔτι τε ὡς ἔφην ἡ Ἰωάννου ἀποκάλυψις εἰ φανείη, ἥν τινες ὡς ἔφην ἀθετοῦσιν, ἕτεροι δὲ ἐγκρίνουσι τοῖς ὁμολογουμένοις. Ἤδη δ' ἐν τούτοις τινὲς καὶ τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον κατέλεξαν, ᾧ μάλιστα Ἑβραίων οἱ τὸν Χριστὸν παραδεξάμενοι χαίρουσι. Ταῦτα μὲν πάντα τῶν ἀντιλεγομένων ἂν εἴη. Ἀναγκαίως δὲ καὶ τούτων ὅμως τὸν κατάλογον πεποιήμεθα, διακρίναντες τάς τε κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν ἀληθεῖς καὶ ἀπλάστους καὶ ἀνωμολογημένας γραφὰς, καὶ τὰς ἄλλας παρὰ ταύτας, οὐκ ἐνδιαθήκους μὲν ἀλλὰ καὶ ἀντιλεγομένας, ὅμως δὲ παρὰ πλείστοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν γιγνωσκομένας, ἵν' εἰδέναι ἔχοιμεν αὐτάς τε ταύτας, καὶ τὰς ὀνόματι τῶν ἀποστόλων πρὸς τῶν αἱρετικῶν προφερομένας, ἤτοι ὡς Πέτρου καὶ Θωμᾶ καὶ Ματθία, ἢ καὶ τινων παρὰ τούτους ἄλλων εὐαγγέλια περιεχούσας, ἢ ὡς Ἀνδρέου καὶ Ἰωάννου καὶ τῶν ἄλλων ἀποστόλων πράξεις, ὧν οὐδὲν οὐδαμῶς ἐν συγγράμματι τῶν κατὰ διαδοχὰς ἐκκλησιαστικῶν τις ἀνὴρ εἰς μνήμην ἀγαγεῖν ἠξίωσεν. Πόῤῥω δέ που καὶ ὁ τῆς φράσεως παρὰ τὸ ἦθος τὸ ἀποστολικὸν ἐναλλάττει χαρακτὴρ, ἥ τε γνώμη καὶ ἡ τῶν ἐν αὐτοῖς φερομένων προαίρεσις, πλεῖστον ὅσον τῆς ἀληθοῦς ὀρθοδοξίας ἀπᾴδουσα, ὅτι δὴ αἱρετικῶν ἀνδρῶν ἀναπλάσματα τυγχάνει, σαφῶς παρίστησιν· ὅθεν οὐδ' ἐν νόθοις αὐτὰ κατατακτέον, ἀλλ' ὡς ἄτοπα πάντη καὶ δυσσεβῆ παραιτητέον.

1) III. 3. Siehe oben Seite 43.

nur von den Ketzern gebraucht und angenommen werden. Unter den erstern unterscheidet er wieder solche, welche ἐν πρώτοις zu stellen seien (nemlich die, welche er ὁμολογούμενα nennt, deren sich alle kirchlichen Schriftsteller von Anfang an bedient haben), und solche, welche weniger allgemein anerkannt sind. Was diese letztern betrifft, so ist die Sonderung, nach welcher er einige von ihnen als ἀντιλεγόμενα, andere als νόθα bezeichnet und dadurch zwei verschiedene Abtheilungen gemacht habe, ganz falsch. Denn nachdem er den Brief des Jacobus, des Judas, den 2ten des Petrus und den 2ten und 3ten des Johannes unter die ἀντιλεγόμενα gezählt hat, fährt er fort: ἐν τοῖς νόθοις κατατετάχθω καὶ u. s. w. So sieht man, daß νόθον dasselbe sagen will, was ἀντιλεγόμενον. Faßt man die Sache in der Dreitheilung, so wäre auch gar nicht zu erklären, wie er von der Apocalypse sagen kann: Einige stellen sie unter die ὁμολογούμενα, Andre unter die νόθα, unter diese müsse man sie setzen, wenn man sie nicht unter die ὁμολογούμενα rechnen wolle. Wenn ἀντιλεγόμενα eine von νόθα verschiedene Classe wäre, so würde er sie wohl eher dahin gestellt haben. Nun sieht man also, daß es ihm auf die Unterscheidung, die er innerhalb der γραφαὶ der καινὴ διαθήκη macht, nicht angekommen ist, sondern daß er nur Abstufungen hat machen wollen, daß er aber die ὁμολογούμενα ganz feststellt, mit Ausnahme der Apocalypse, welche schwankend bleibt. Dies kommt aber daher, weil diese Schrift immer als eine apostolische angesehn und auch von den Gemeinden, welche sie annahmen, weit höher, als die 4 katholischen Briefe, geachtet wurde. Es kommt ihm auch nur darauf an, die Zeugnisse in ihrem Endresultat zusammenzustellen. — Unter die νόθα, die er streng von den von Ketzern aufgebrachten sondert, rechnet Eusebius auch den Brief des Barnabas und die διδαχαὶ τῶν Ἀποστόλων und außer der Apocalypse auch das Evangelium καθ' Ἑβραίους, welches dasjenige sei, auf welches die Gemeinden aus den Hebräern den größten Werth legen. Nun sagt er von diesem gar nicht, daß es einem bestimmten Verfasser beigelegt

werde; also kann es nicht unter die unächten gesetzt werden in dem Sinne, nach welchem es auf den Verfasser ankommt; sondern weil man außerhalb Palästina dieses Evangelium nicht kannte, so konnten auch andre Schriftsteller (ἐκκλησιαστικοὶ συγγραφεῖς) keine Zeugnisse daraus hernehmen. Also konnte es auch keine andre Stelle bekommen, als diese, weil es bei den Schriftstellern nicht vorkommt, deren Urtheil Eusebius ausmitteln will. Wenn man sieht, daß er die Apocalypse, indem er gar nicht zu erkennen giebt, ob er selbst zu denen gehört, die sie zu den ὁμολογούμενα zählen, bis hier herunter rückt, so muß er auch einen solchen Mangel daran, daß sich Schriftsteller ihrer bedient hätten, gefunden haben, und sie muß in seinem litterarischen Kreise keine andere Stellung, als diese, haben bekommen können. Jenes aber setzt er nur als die Meinung Einiger hin.

Dazu finden wir noch einen Schlüssel in der bekannten Stelle aus dem Briefe des Hieronymus an den Dardanus[1]): „Die Gewohnheit der Lateiner nimmt den Brief an die Hebräer nicht unter die canonischen Schriften auf; die Griechen aber thun es alle.“ In den griechischen Verzeichnissen finden wir immer 14 paulinische Briefe; darunter ist also auch der Hebräerbrief. „Aber“, sagt er, „ebenso wie die Lateiner den Brief an die Hebräer nicht annehmen, so nehmen die Griechen die Offenbarung des Johannes nicht an; ich selber aber nehme beide', und folge nequaquam hujus temporis consuetudinem, sed veterum scriptorum auctoritatem“. Nun wissen wir nicht, welche alte Schriftsteller dies sind. Wahrscheinlich waren es lateinische oder auch palästinische und syrische; es können aber auch griechische gewesen sein. So stellt sich dies ziemlich ebenso, wie bei Eusebius.

Fragen wir, was der Ausdruck γραφὴ ἐνδιάθηκος bedeutet, so müssen wir allerdings schwanken, ob wir die ganze erste Hauptabtheilung des Eusebius, alles, was Auctorität in der Kirche hat und nicht ketzerisch ist, darunter verstehn sollen, oder

---

1) Hieron. opp. ed. Martian. II. 608.

nur die Schriften, welche er ἐν πρώτοις setzt. Sein Sprachgebrauch hat in dieser Beziehung etwas Schwankendes, was daher kommt, daß er keiner bestimmten Theorie folgt, sondern nur den Zeugnissen Anderer, die eine unbestimmte Abstufung zulassen.

Aus der Zeit der ersten von uns angeführten Zeugnisse ist noch eine Stelle bei Gregor von Nazianz zu bemerken. Er stellt auch einen Canon auf und sagt von den katholischen Briefen [1]: Einige sagen, es seien sieben, Andre, man müsse nur drei aufnehmen (nemlich 1. Petr., 1. Joh. und Jacob.). Ferner sagt er von der Offenbarung des Johannes, daß Einige sie mit hinein schrieben (in den Canon), die Meisten aber sie für νόθος erklärten. Er setzt hinzu: οὗτος ἀψευδέστατος κανὼν ἂν εἴη τῶν θεοπνεύστων γραφῶν. Das „von Gott eingegeben" hat hier offenbar keineswegs die Bedeutung eines Zeugnisses über eine besondere Glaubhaftigkeit, sondern es ist dasselbe, wie das oben aus Athanasius Angeführte: daß in diesen Schriften allein der eigentliche Lehrtypus der christlichen Gottseligkeit verkündigt werde.

Nun sehn wir also hier offenbar so viel, daß es eine ganz falsche Vorstellung vom Canon in jener Zeit und von canonischen Schriften sei, wenn man sagt, es seien diejenigen, welche in den Kirchen vorgelesen wurden. Denn offenbar sind viele gelesen, von denen es Niemanden einfiel, sie in den Canon zu setzen. Der Kreis der Bücher, welche in Gemeinden gelesen wurden, war sehr schwankend, aber der Canon bestimmt. Die Briefe des Clemens und des Barnabas wurden aus dem Canon herausgenommen, aber schwerlich gehörten sie in andern Gemeinden dazu, als in denen, an welche sie gerichtet waren. Unter die Bücher von einer solchen zweifelhaften Stellung gehört nun außer der Offenbarung des Johannes besonders der Pastor des Hermas, von dem Eusebius sagt, daß Einige ihn in den Canon nehmen, Andre aber behaupten, er sei nicht von dem Hermas, der im

---

1) Greg. Naz. Op. II. 194 sqq. ed. Colon.

N. T. erwähnt werde [1]). Da sieht man also, diejenigen, welche diese Schrift für apostolischen Ursprungs hielten, von dem Bekannten des Paulus, nahmen sie in den Canon auf; die aber daran zweifelten, nahmen sie aus demselben heraus. So finden sich auch Zeugnisse, wo dieses Buch allein als ein neutestamentliches *ἀπόκρυφον* angesehn wird mit jenen alttestamentlichen zusammmen [2]).

§. 15.

Wenn wir nun weiter zurückgehn, so kommen wir auf ein sehr merkwürdiges Zeugniß, was aber isolirt da steht und über dessen Ursprung sich Nichts entscheiden läßt. Es ist das **Muratorische Fragment** (Muratori, antiqq. Ital. medii aevi. III. 854.), ein lateinisches Verzeichniß der neutestamentlichen Bücher, von Muratori und einigen Critikern ans Ende des 2. Jahrhunderts, von andern ins 4te gesetzt [3]). Die paulinischen Briefe stehn

1) H. e. III. 3. *Ἐπεὶ δὲ ὁ ἀπόστολος ἐν ταῖς ἐπὶ τέλει προσρήσεσι τῆς πρὸς Ῥωμαίους μνήμην πεποίηται μετὰ τῶν ἄλλων καὶ Ἑρμᾶ, οὗ φασὶν ὑπάρχειν τὸ τοῦ ποιμένος βιβλίον, ἰστέον ὡς καὶ τοῦτο πρὸς μὲν τινῶν ἀντιλέλεκται, δι' οὓς οὐκ ἂν ἐν ὁμολογουμένοις τεθείη, ὑφ' ἑτέρων δὲ ἀναγκαιότατον οἷς μάλιστα δεῖ στοιχειώσεως εἰσαγωγικῆς κέκριται.*

2) Hieronym. in prologo galeato, vergl. Athanas. I. 961. u. Rufin. expos. symb. apost. (vergl. De Wette Einl. Th. I. Seit. 45. d. 5ten Ausg.)

3) Das Fragment beginnt mit Lucas; es folgen Joh., Acta und die paulin. Briefe ohne den an die Hebr. Dann heißt es: Fertur etiam ad Laudecenses, alia ad Alexandrinos, Pauli nomine fictae ad haeresem Marcionis; et alia plura, quae in catholicam ecclesiam recipi non potest. Fel enim cum melle misceri non congruit. Epistola sane Judae, et superscripti Johannis duas in catholica habentur. Et Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta. Apocalypsis etiam Johannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt. Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Herma conscripsit, sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre ejus. Et ideo legi eum quidem oportet, se publicare vero in ecclesia populo, neque inter prophetas completum numero neque inter apostolos in finem temporum potest. Arsinoi autem

voran, wie es in der lateinischen Kirche zu sein pflegt, während in der griechischen die katholischen Briefe gewöhnlich vor jenen genannt werden. Dann heißt es, es gebe auch einen Brief an die Laodicenser und einen an die Alexandriner. Ein Brief mit der erstern Ueberschrift findet sich im Codex pseudepigraphus, der Brief an die Alexandriner kann kaum ein andrer als der an die Hebräer sein; er sei der Ketzerei des Marcion zu Liebe erdichtet. Dies ist gar nicht einzusehn, da scheint also eine Lücke zu sein. Es folgt: et alia plura, quae in catholicam ecclesiam recipi non potest. Dieser Singular giebt wieder den Verdacht einer Lücke. Da ist die Rede unbestimmt von mehreren Büchern, welche in die katholische Kirche nicht aufgenommen werden können, weil man doch Galle und Honig nicht unter einander mischen dürfe. Epistola sane Judae et superscripti Johannis duae in catholica habentur. Das müßte der 2. und 3. Joh. sein, und vorher müßte vom ersten Joh. die Rede gewesen sein. Es folgt: Et sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta; da ist also schon eine Vermischung des Alt- und Neutestamentlichen. Dann heißt es: Apocalypsis etiam Johannis et Petri tantum recipimus. Hier, glauben Viele, sei eine Lücke; unmittelbar kann es nur heißen, von den Apocalypsen nehme er nur die des Johannes und Petrus an. Die des Petrus wurde aber immer für unächt gehalten; hier heißt es aber nur: von welcher Einige nicht wollen, daß sie in der Kirche gelesen werde. Es kann also im Canon sein, was nicht öffentlich gelesen wurde. Dann wird vom Pastor des Hermas gesagt, daß dies Buch ganz neuerdings in Rom von einem Bruder des römischen Bischofs Pius geschrieben sei, deshalb sollte es zwar gelesen werden, aber es öffentlich in der Kirche dem Volke bekannt zu machen, gehe nicht an. Der Ausdruck se publicare entspricht

---

seu Valentini vel Mitiadis nihil in totum recipimus, qui etiam novum psalmorum librum Marcioni conscripserunt una cum Basilide Assianum Catafrygum constitutorem.

dem griech. δημοσιεύεσθαι, das sich immer auf das in den Sammlungen der Gemeinden gewesen sein und in den Gemeinden privatim oder öffentlich gebraucht werden bezieht und ein gemeinschaftlicher Ausdruck für alle die Schriften ist, die nicht häretisch sind und als ὁμολογούμενα und ἀντιλεγόμενα zusammen die καινὴ διαθήκη bilden; Schriften aber aus späterer als der apostolischen Zeit, werden niemals darunter begriffen. Entweder müssen wir glauben, daß die Gemeinden keine Sammlung davon hatten und sie nur im Besitz der Schule waren, oder daß man gleich einen bestimmten Unterschied zwischen den apostolischen und spätern Schriften gemacht hat, weil man nur die erstern zu Beweisen gebrauchen konnte, worauf doch immer am meisten ankam.

Da im Fragment von zwei Briefen des Paulus die Rede ist, die verworfen werden, dann von einem des Judas und zweien superscripti Johannis, dann von der Sapientia Sal., von zwei Apocalypsen und endlich vom Pastor des Hermas: so ist kein Buch darunter, das unter die ὁμολογούμενα gehört; denn wir müssen die beiden letzten Briefe des Johannes verstehn, da entweder nur der erste oder alle drei für canonisch gehalten werden können. Der eigentliche erste Canon muß also schon vorangegangen sein. So erklärt sich, warum der Verfasser ein alttestamentliches Apocryphon erst jetzt anführt, wenn er das alte Testament mit in seinen Canon aufgenommen hatte. So kann also hier ein Schluß gemacht werden auf den Zustand der Sammlung, welche bei Cyrill ἐν δευτέρῳ ist und bei Eusebius nicht zu den πρώτοις gehört aber auch nicht ketzerisch ist. Man sieht, daß die Offenbarung des Petrus in einigen Kirchen gelesen wurde, da es heißt, daß Andre es verbieten. Die zweite Classe zerfiel in der Folge immer mehr in zwei Theile, von denen der eine, nemlich die Offenbarung des Johannes, der Hebräerbrief und die vier katholischen Briefe in den Canon aufgenommen wurden, während die Schriften des andern Theils nicht gesammelt wurden und sich so mit andern vermischten.

Man könnte auf den Gedanken kommen, daß das Fragment

eine Uebersetzung aus dem Griechischen sei; aber dem widerspricht, was von dem Pastor des Hermas und der Auctorität der römischen Gemeinde gesagt wird. Man kann also aus dem Fragment sehn, wie die lateinische Kirche ihren eignen Gang für sich gegangen ist; nur daß wir nur indirect schließen können, wie der eigentliche Canon gelautet hat. Er hatte also die paulinischen Briefe mit Ausnahme des Hebräerbriefes, den 1sten und vielleicht auch den 2ten Brief Petri, 1sten Joh. und den des Jacobus [1]).

Merkwürdig ist noch die letzte Stelle, nachdem gesagt ist, daß der Pastor von dem Bruder des Bischof Pius geschrieben sei.

---

1) Erst. Entw. Commentar über das Fragment. Nach Hieronymus kann man wol glauben, daß Hebr. Br. in der lat. Kirche sehr unbekannt war und je älter desto leichter. Merkwürdig, wenn man den Text nicht ändert, daß grade Jac. und Petr. Br. ganz fehlen. Die Zwischenschiebung der Weisheit Salomonis deutet entw. auf große Unwissenheit oder auf ein verlorenes N.T.liches Apocryph. Oder darauf, daß hier überhaupt nur von libris ecclesiasticis die Rede ist und dies sein einziges alttestamentliches war. Die Gleichstellung der Johanneischen und Petrinischen Apocalypse (wenn man den Text nicht ändern will) und zwar auf eine Weise, die auch mehr ähnliche Werke von Andern voraussezt, ist merkwürdig. Pastor muß wegen des bischöflichen Bruders gelesen werden. (Diese Stelle weiset doch sehr deutlich in das 2. Jahrh. hin.) Wichtig die dreifache Abstufung, die troz des verderbten Textes deutlich: das Lesen (ein Unterschied, den Cyrill für seine Catechumenen nicht anerkennt) das publicare se in ecclesia populo, Gebrauch in den öffentlichen Versammlungen, und das in prophetas et apostolos redigi, gleich dem kanonischen des Laod. und dem ἐνδιάθηκος des Euseb. mit Rücksicht auf Beweisstellen. Aus der zweiten Masse wurde nun theils die dritte vermehrt, theils fiel sie der ersten anheim. Das Schwanken sieht man noch bei Gregor. von Naz., dann bald wird der Kanon fest.

(Das Muratorische Verzeichniß erwähnt entweder den Brief an die Hebr. gar nicht oder unter dem Namen ad Alexandrinos Pauli nomine ficta. Wenn nun aus diesem die Worte Hebr. 12, 15. angeführt werden: so müßte es offenbar anführen, daß es den Verfasser aus sich selbst widerlege.)

Schwerlich ist sie ganz rein, aber merkwürdig ist doch und gewiß nicht falsch: er wolle den Pastor weder unter die apostolischen Briefe noch unter die Propheten stellen. Da giebt es aber eine Stelle, die freilich sehr spät ist, aus dem 6. Jahrh. in einer Sammlung über den Ritus, wo es heißt: *τοὺς ψαλμοὺς ἀναγινώσκει ὁ ἀρχιδιάκονος, τὴν δὲ προφητείαν καὶ τὸν ἀπόστολον ὁ πρωταποστολάριος.* Da sind also Vorlesungen in drei Abtheilungen, Psalmen, Propheten und Apostel; und die Evangelien fehlen. Aehnlich bei Cyrill von Scythopolis: *διδάξαι τὸ ψαλτήριον καὶ τὸν ἀπόστολον.* Da konnte man den Pastor des Hermas entweder unter den prophetischen Büchern lesen oder unter den apostolischen; unser Fragment sagt, daß er unter keine von beiden gehört und nicht vorgelesen werden kann. Diese spätern Notizen geben einen Wink, daß die ganze Sammlung des neuen Testaments viel später, als jene critischen Untersuchungen und Bestimmungen des Werthes der einzelnen Bücher, noch nicht als eine vollkommne kirchliche Einheit in der Praxis gegolten hat. Allerdings da alle jene Auctoritäten immer die 4 Evangelien voranstellen, so müssen diese allgemein verbreitet gewesen sein; aber es scheint, daß sie nicht so bald in die öffentliche Praxis der Vorlesung übergegangen sind, wie die apostolischen Briefe; sondern da zuerst in den christlichen Versammlungen nur die alttestamentlichen Schriften vorgelesen wurden, so sieht man, wie sich daran die apostolischen Briefe zunächst angeschlossen haben.

§. 16.

Weiter rückwärts finden wir eine Stelle in der 2ten Rede des Gregorius Thaumaturgos um die Mitte des 3. Jahrh.: *ὅταν ἀναγινώσκεται τὸ εὐαγγέλιον ἢ ἀποστολικόν* [1]). Es ist nicht abzusehn, woher mehrere Schriftsteller nach Suicer im thesaur. eccles. die Meinung gehabt haben, dies sei ein Gesang gewesen, der so geheißen; denn dagegen spricht durchaus das *ἀνα-*

1) Gregor. Neocaes. opp. ed. Gerh. Voss, pag. 74.

γινώσκειν. Andere verstehn unter *ἀποστολικόν* das apostolische Glaubensbekenntniß; aber dies widerlegt sich durch den Anachronismus. Τὸ *ἀποστολικόν* muß eine Sammlung apostolischer Schriften sein, und so wäre dies die älteste Stelle, wo eine solche zweifache neutestamentliche Vorlesung angeführt wird; während später Neutestamentliches und Alttestamentliches mit einander verlesen wurde und Ersteres dann nur das Apostolische war.

Eusebius bemüht sich (h. e. VI. 25.) Stellen des Origenes zu sammeln, um zu zeigen, wie dieser die heiligen Bücher geschätzt und welche er für ächt gehalten habe. Eusebius hatte die Schriften des Origenes noch vollständig vor sich; an dieser Stelle zeigt er nun, daß Origenes die 4 canonischen Evangelien abgesondert von allen andern hinstellt und einen apostolischen Zusammenhang für sie geltend zu machen sucht, indem er Marcus auf den Petrus, Lucas auf den Paulus zurückführt; die Reihenfolge ist die unsrige. Aehnliches findet man auch bei Eusebius aus dem Clemens von Alexandrien, welcher eine Tradition mittheilt, daß die beiden Evangelien, welche die Genealogien haben, die ältesten seien, ebenso den Marcus auf den Petrus zurückführt, und vom Johannes sagt, daß er zuletzt geschrieben habe, weil die andern drei nur *τὰ σωματικά* der evangelischen Geschichte gegeben hätten[1]. — Origenes hat auch den Brief an die Hebräer commentirt, und Eusebius führt eine Stelle an, wo er sagt, es sei gar nicht der paulinische Stil, aber der Inhalt vollkommen paulinische Gedanken. Er hätte ihn gewiß nicht commentirt, wenn er ihn nicht für ein canonisches Buch gehalten hätte; er hatte also in seinem Canon schon 14 paulin. Briefe. — Im Commentar zum Johannes spricht er über das sparsame Schreiben der ersten Apostel und sagt, Petrus habe nur eine einzige *ἐπιστολὴ ὁμολογουμένη* hinterlassen, Johannes nur ein kurzes Evangelium und einen kleinen

---

1) Eus. h. e. VI. 14. .... *Τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα, πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον.*

Brief; die beiden andern und der zweite des Petrus würden bezweifelt. Die Apocalypse erwähnt er auch, ohne irgend einen Zweifel dagegen geltend zu machen.

Was die Evangelien betrifft, so haben wir noch eine Stelle in der Uebersetzung der ersten Homilie des Origenes über den Lucas, wo er über den Eingang dieses Evangeliums sagt, daß er einen Tadel derjenigen enthalte, welche gewagt hätten (conati sunt = ἐπεχείρησαν Luc. 1, 1.), die heilige Geschichte zu schreiben, ohne vom heil. Geist erleuchtet zu sein. Die Kirche habe nur 4 Evangelien, die Ketzer eine Menge[1]).

Merkwürdig ist noch eine Stelle des Origenes, wo er wünscht, das Talent der heil. Schriften zu vervielfältigen: εὔχομαι τὴν μνᾶν εἴτε εὐαγγελίου, εἴτε ἀποστόλου, εἴτε προφήτου, εἴτε νόμου ποιῆσαι πολλαπλασίονα[2]). Hier sehn wir dieselbe Eintheilung, wie bei Gregorius Thaum.; das Neutestamentliche faßt Origenes zusammen in Evangelium und Apostel, das Alttestamentliche in Gesetz und Propheten. Da er das Neutestamentliche voranstellt, so kann man nicht sagen, er habe die Eintheilung nach der Analogie des A. T. gemacht[3]). Also geht daraus hervor, daß dies die Hauptdifferenz ist: τὸ εὐαγγέλιον, alle 4 Evv. begreifend, und ὁ ἀπόστολος. Nun fragt sich aber: ist dies so zu verstehen, daß dies zwei verschiedene Theile des Canons gewesen sind, und daß man denken muß, die neutestamentlichen Bücher

---

1) Orig. T. III. pag. 933. Hoc, quod ait: Conati sunt, latentem habet accusationem eorum, qui absque gratia Spiritus sancti ad scribenda evangelia prosilierunt. Matthaeus quippe, et Marcus, et Joannes, et Lucas non sunt conati scribere, sed Spiritu sancto pleni scripserunt evangelia..... Ecclesia quatuor habet evangelia, haereses plurima.

2) Hom. XIX. in Jerem. T. III. p. 264.

3) Erst. Entw. Man sieht, nach der Analogie der alttestament. Eintheilung ist auch die neutestamentische gemacht. — Es ist wol nicht zu schließen, daß damals zwei besondere Sammlungen, Evang. u. Apost. das gewöhnliche waren. Hier dominirt das alttestam. und dem wird das neue anbequemt.

seien in 2 Abtheilungen getheilt worden, und es habe, ehe man das N. T. in Eins zusammengefaßt, zwei neutestamentliche Sammlungen gegeben? Das wäre hieraus zuviel geschlossen. Aber es giebt doch allerdings Stellen, wo sich dies ziemlich klar herausstellt, und wo Citate so angeführt werden, im εὐαγγέλιον stehe das, und im ἀπόστολος das. So bei Irenäus und Tertullian oft. Man muß also Sammlungen unter der allgemeinen Ueberschrift τὸ εὐαγγέλιον, und andere unter der Ueberschrift ὁ ἀπόστολος gehabt haben. Wenn man nun aber fragt, was in beiden gestanden haben mag, so ist freilich das Zeugniß des Origenes sehr entschieden dafür, daß ihm kein Beispiel bekannt war, daß man in der Kirche ein andres Evangelium hatte, als die vier. Unter ecclesia bei Origenes sind gewiß nur die griechisch redenden Gemeinden zu verstehn; also kann Origenes das εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους, welches Eusebius wenigstens unter die deuterocanonischen Schriften stellt und von den hebräischen Christen vorzüglich geschätzt nennt, nicht mit unter dem allgemeinen Namen τὸ εὐαγγέλιον begriffen haben, da es semitisch war. Schwieriger ist zu entscheiden, was ὁ ἀπόστολος gewesen sei. Wenn es die paulinischen und katholischen Briefe waren, so sieht man nicht ein, warum es nicht οἱ ἀπόστολοι heißt oder τὸ ἀποστολικόν, welches aber wohl nur bei Gregor. Thaum. vorkommt. Wenn man darauf achtet, wie verschieden die Ordnung bei Cyrill und Augustin ist, und daß bei ersterm die katholischen Briefe den paulinischen vorangehn und allen die Acta, so wird man geneigt zu glauben, daß ὁ ἀπόστολος das alles gewesen, indem die Acta wohl als historische Einleitung dazu gehörten. Nimmt man aber die lateinische Ordnung bei Augustin: die paulinischen Briefe zuerst, dann die katholischen und die Acta zuletzt, so wird es zweifelhaft, ob diese beiden Haupttheile nicht erst später hinzugekommen sind. Das ist keine Frage, daß die paulinischen Briefe eher gesammelt wurden; Marcion hat schon eine Sammlung von ihnen, von den katholischen Briefen aber nicht. So gestaltet sich also die Sache, wenn wir bei diesen Zeiten, wo unsre sichern Quellen

erst anfangen, stehn bleiben so: daß unter dieser Form zuerst die Sammlung zu Stande gekommen, in dieser Duplicität von εὐαγγέλιον und ἀπόστολος, und das Letztere erst allmählig erweitert ist, indem zu den paulinischen Briefen zuerst die 3 katholischen Briefe und dann die 4 hinzukamen, und daß diese Einheit erst entstanden ist durch die allmählige Sonderung des 2ten Theils, indem nemlich einige von diesen Büchern in den Canon übergingen, die andern nicht mehr durch kirchliche Sammlungen verbreitet wurden und so allmählig verloren gingen, so daß sie größtentheils nur fragmentarisch durch Anführungen von Schriftstellern vorhanden sind. Aber selbst der Ausdruck ἐνδιάθηκος scheint nicht zu beweisen, daß zu der Zeit eine ausschließende Sammlung schon vorhanden gewesen sei. Wenn man bedenkt, wie die Bücher damals gestaltet waren, so war es nicht gut möglich, hier eine bestimmte abgeschlossene Einheit zu machen; und da war es um so wichtiger, daß man sich zuerst über die Schriften verständigte, welche zum Beweise der christlichen Wahrheit gebraucht werden konnten; und daß die andern erst alle, je nachdem sie sich an diese anschlossen, oder nicht, gesammelt wurden oder in der Verborgenheit blieben.

Wie wenig feststehend der Gesichtspunct war, wornach man christliche und kirchliche Schriften für göttliche hielt, kann man am besten aus den Aeußerungen des Origenes sehn, der doch gewiß der beste Critiker seines Zeitalters war. So citirt er den Pastor des Hermas öfter, ohne Etwas darüber zu sagen; an andern Stellen citirt er ihn mitten unter biblischen Büchern, z. B. περὶ ἀρχῶν lib. II.[1]): „Damit wir aber auch ex scripturarum auctoritate glauben, daß sich dies so verhält, so höre — —" und nun citirt er eine Stelle aus den Maccabäerbüchern, dann aus dem Pastor und dann ganz auf dieselbe Weise aus den Psalmen. An andern Stellen erklärt er sich zweifelhaft darüber, d. h. er führt Stellen daraus an mit solchen Ausdrücken: si cui tamen

1) Orig. op. I. 79.

scriptura illa recipienda videtur [1]) oder si cui placeat etiam illum legere librum [2]). Im Comment. in Matth. XIV. [3]) sagt er: „Wenn man so dreist sein darf (τολμήσαντα), auch aus einer in der Kirche herumgehenden Schrift, die aber nicht von Allen dafür anerkannt wird, eine göttliche zu sein, dies zu bestätigen." Da stellt er also den status causae dar, aber so, daß das οὐ παρὰ πᾶσι zeigt, daß die Schrift einen bedeutenden Anhang hatte. Endlich im Commentar über den Römerbrief beim Gruß an den Hermas sagt er [4]): Ich glaube, daß dies der Hermas ist, der den Pastor geschrieben, quae scriptura valde mihi utilis videtur et, ut puto, divinitus inspirata (θεόπνευστος). Hier sieht man, wie das Merkmal der kirchlichen Geltung, der auctoritas, und das der göttlichen Eingebung nicht zusammenfällt. — Aehnlich ist es mit den Aeußerungen des Origenes über diejenigen neutestamentlichen Schriften, von denen wir gesehn haben, daß sie auch noch später in eine zweifelhafte Stellung gesetzt wurden, 2. und 3. Joh., Jud., Hebr. Nun hat er den Hermas nicht für den gehalten, für welchen ihn das Muratorische Fragment hält, sondern für einen Bekannten des Paulus, also auch für einen apostolischen Mann; und doch hat er nicht verlangt, daß Alle seine Schrift anerkennen.

Man hat aus einer andern Stelle des Origenes geschlossen (auch De Wette), daß er auch schon eine vollständige neutestamentliche Sammlung als Sammlung gekannt habe. Im Anfang des 4ten Buchs περὶ ἀρχῶν sagt er: Wir nehmen zum Beweise dessen, was von uns gesagt ist, Zeugnisse hinzu aus den Schriften, zu welchen wir das Vertrauen haben, daß sie göttlich sind, aus der s. g. alten und neuen διαθήκη [5])." Allein hiermit ist es wieder so, wie wir schon in Beziehung auf den weit bestimmtern

1) II. 294. II. 681.
2) III. 872.
3) III. 644.
4) IV. 683. vgl. Röm. 16, 14.
5) I. 156. Προςπαραλαμβάνομεν, εἰς τὴν φαινομένην ἡμῖν ἀπόδειξιν τῶν λεγομένων, μαρτύρια τὰ ἐκ τῶν πεπιστευμένων ἡμῖν εἶναι θείων γραφῶν, τῆς τε λεγομένης παλαιᾶς διαθήκης, καὶ τῆς καλουμένης καινῆς.

Ausdruck ἐνδιάθηκος gesagt haben[1]), daß es nicht auf die Sammlung der Bücher sich bezieht, sondern auf ihren Character, sofern sie jenen beiden Instituten angehören. Aus dem weitern Verfolg sieht man, wie Origenes zur Vertheidigung seines christlichen Glaubens diese göttliche Oeconomie mit der heidnischen Weisheit vergleicht; aus diesem Zusammenhang geht hervor, daß διαθήκη nicht die Sammlung bezeichnet, sondern παλαιὰ διαθήκη ist die Oeconomie des alten Bundes Gottes mit den Menschen durch Abraham und Moses, und καινὴ διαθήκη die des neuen in Christo[2]).

Daß aber schon Sammlungen unter den beiden Namen εὐαγγέλιον und ἀπόστολος zu des Origenes Zeit vorhanden gewesen sind, hat allerdings größere Wahrscheinlichkeit, wiewohl ich nicht einmal behaupten möchte, daß diese Sammlungen immer auf gleiche Weise bestimmt waren, sondern nur, daß man die Bücher classificirt und die einen als τὸ εὐαγγέλιον, die andern als ὁ ἀπόστολος bezeichnet habe. Man will die Spuren dieser Sammlungen auch noch anderwärts finden; aber man muß sich darin vorsehn. In der Epistola ad Diognetum[3]) heißt es: εἶτα φόβος νόμου ᾄδεται καὶ προφητῶν χάρις γινώσκεται καὶ εὐαγγελίων πίστις ἵδρυται καὶ ἀποστόλων παράδοσις φυλάσσεται. Der Plural εὐαγγελίων und ἀποστόλων deutet aber nicht auf eine Sammlung hin, sondern scheint im Allgemeinen evangelische Schriften und solche die von Aposteln herrührten, zu bezeichnen. Wenn überhaupt schon geschlossene Sammlungen unter bestimmten Ueberschriften häufig gewesen wären, so würde nicht so viel Zweifel und Uneinigkeit über einzelne Schriften ge-

---

1) Vergl. oben Seite 59. u. 35.

2) Erst. Entw. Merkwürdig ist, daß selbst Eusebius keine zusammenhängende Rechenschaft über seinen Canon bei Origenes fand. Daß Sammlung nicht schon gewesen wäre, ist nicht glaublich, vielleicht aber nimmt Origenes eben weil sie so verschieden war auf sie keine bestimmte Rücksicht.

3) Ep. ad Diogn. cap. 11. in Justin. opp. pag. 240.

wesen sein; ja Cyrill würde nicht die Bücher einzeln seinen Catechumenen aufgeführt, sondern gesagt haben: „Alles, was in dieser Sammlung steht, leset, und was sonst auch in der Kirche vorgelesen wird." Nun finden sich bei Tertullian ein paar Stellen, welche bestimmtere Ausdrücke enthalten. De pudic. cap. 11. heißt es: „quod ad Evangelium pertinet," und cap. 12. „de apostolico instrumento"; und de bapt. cap. 15. sagt er: „dies geht hervor tam ex Domini Evangelio quam ex Apostoli litteris." Wenn dieser Singular Apostolus allein stände, so könnte man sich eher denken, daß er collectivisch gemeint sei; aber Apostoli litterae klingt mehr so, als ob die Briefe eines Mannes genannt seien und Tertullian nur die Briefe des Paulus im Sinne gehabt habe. In dem Ausdruck apostolicum instrumentum aber können die katholischen Briefe auch begriffen sein. Die Verschiedenheit in diesen Ausdrücken scheint also dagegen zu sein, daß eine feste Sammlung unter einem bestimmten Titel gewesen sei. Doch das Wesentliche der Sache, daß man sich alle heiligen Schriften so classificirte, tritt in diesen Citationen hervor, und ist sehr natürlich und von selbst zu denken [1]).

§. 17.

Es ist also der Canon erst allmählig einer geworden und die Sammlung erst dadurch überall dieselbe, daß man das, was in verschiedenen kirchlichen Provinzen vorhanden war, mit einander verglich und sich darüber verständigte; wofür die Stelle in Hieron. ep. ad Dard. ein schlagender Beweis ist, wo er sagt: die lateinische Kirche nehme die Apocalypse an, aber nicht den Hebräerbrief, die griechische umgekehrt; er selber aber nehme beide an. Durch

---

1) Erst. Entw. Daß zu Origenes Zeiten und früher es zwei getrennte Sammlungen Evang. und Apost. gegeben habe, scheint aus allen bei De Wette angeführten gewöhnlichen Stellen gar nicht, sondern nur die von Tertullian führen bestimmt auf eine solche Unterscheidung der Bücher und vielleicht instrumentum auch auf eine äußere Abtheilung.

ihn entstand also die Einheit. Seine Uebersetzung war aber nicht die erste; er fand eine alte vor, die er umbildete, indem er griechische Handschriften zu Rathe zog. Es fragt sich also: Wenn es vor Fixirung des Canon Uebersetzungen gegeben hat, wie haben diese ausgesehn? waren es einzelne oder Sammlungen? und wie waren diese Sammlungen? Wir müssen dabei besonders auf zwei Uebersetzungen Rücksicht nehmen, die lateinische und die syrische. Was die lateinische betrifft, so kann der Umstand, daß es jetzt noch Handschriften giebt, welche die vor-hieronymische Uebersetzung interlinearisch enthalten, nicht beweisen, daß diese Uebersetzungen vor Hieronymus schon als Sammlung vorhanden gewesen. Es sind alle diese Bücher schon lateinisch übersetzt gewesen; aber ob diese Uebersetzungen als Sammlung bestanden und seit wann? darüber wissen wir Nichts; nur daß im Canon der römischen Kirche in ältern Zeiten der Brief an die Hebräer nicht war, darüber haben wir jenes bestimmte Zeugniß; aber dies war kein Gesetz für andere Kirchen, und so wie es ganz in der Nähe, z. B. in Mailand, ganz unabhängige Einrichtungen gab, so kann auch ein anderer Canon dort bestanden haben. — Mit der syrischen Uebersetzung ist es anders. Die jüngere Philoxenianische enthält unsern jetzigen Canon; die ältere, die Peschito, aber nur die 4 Evang., die Acta, die 13 paulinischen Briefe, 1. Petr., 1. Joh., den Brief an die Hebräer und den des Jacobus; sie schließt also aus: 2. Petr., 2. u. 3. Joh., Jud. und die Apocalypse. Hug stellt die Hypothese auf, daß diese fehlenden Bücher erst später ausgelassen seien; man sieht daraus, wie schwer es einem katholischen Theologen wird, etwas anzunehmen, was der Auctorität seiner Kirche zuwider ist; er will seinen Canon schon in der Peschito finden, seine Annahme ist aber ohne alle Analogie. Offenbar vielmehr ist aus jener Ordnung der Bücher, daß der Brief des Jacobus und der an die Hebräer erst später hinzugefügt sind, weshalb sie am Ende der Sammlung stehn[1]). Diese Uebersetzung

1) Anm. Im ersten Entwurf und der darnach gehaltenen ersten Vorle-

repräsentirt das letzte Viertel[1]) des dritten Jahrhunderts, und wenn die beiden letzten Briefe später hinzugefügt wurden, so muß die Sammlung schon früher gewesen sein. Die syrische Kirche war von der griechischen so durch die Sprache gesondert, daß die Bücher leichter zu einer feststehenden Sammlung gelangen konnten, während bei den Griechen mehr Bücherwesen, einzelne Bücher mehr verbreitet, und deshalb keine feste Sammlung war.

§. 18.

Gehn wir noch weiter zurück, so kommen wir auf den Canon des eigentlich ohne Grund als Ketzer verrufenen Marcion in Pontus. Er war nur ein strenger Gegner der judaisirenden Christen und behauptete, daß im A. T. eine ganz andere Idee von Gott herrsche, als im neuen. Man hat auch seinen Canon für ketzerisch angesehn. Er hat, wie es scheint, diese Sammlung erst gemacht, die nur aus 1 Evangelium und 10 paulinischen Briefen bestand. Seine Gegner haben vorausgesetzt, daß vor ihm in Pontus der vollständige Canon schon gewesen sei, und daß er die übrigen Bücher gestrichen habe; aber es ist vielmehr wahrscheinlich, daß er diese nicht gekannt hat. Allerdings kommt Manches in den katholischen Briefen vor, was ihm nicht genehm sein konnte; er würde also sie vielleicht nicht aufgenommen haben, wenn er sie gehabt hätte, als er seinen Canon machte; aber darüber constirt Nichts, und es ist eher möglich, daß diese Bücher noch nicht bis

---

sung Schleiermachers fehlt diese aus der Reihenfolge der Bücher gezogene Folgerung ganz. Nach Ebedjesu in Assemani bibl. orient. T. III. P. 1. pag. 8. ist die Reihenfolge diese: die 4 Evang., Act., Ep. Jacob., 1. Petr., 1. Joh., 13 paulin. Briefe und der an die Hebr. als der 14te. Ebenso in den von Adler in N. T. verss. syr. simpl., Philox. et Hier. denuo examinatae pag. 20. 24. beschriebenen Nestorian. Codd. — Dagegen in Trost's Ausgabe der Peschito folgen die Bücher so auf einander: 4 Evv., Act., 13 paul. Br., Hebr. Br., Jacob., 1. Petr., 1. Joh.

1) Erst. Entw. das erste Viertel.

Pontus gekommen waren. Was sein Evangelium betrifft, so sagen die Kirchenlehrer, die gegen ihn geschrieben, er habe das des Lucas gehabt, aber entsetzlich verfälscht. Aber es heißt nicht, daß er es das des Lucas genannt habe; er hatte nur paulin. Briefe, also wurden diese unter dem Namen *ὁ ἀπόστολος* angeführt, und das Evangelium hieß natürlich *τὸ εὐαγγέλιον*. So kommt man sehr leicht auf den Gedanken, daß diese Sammlung des Marcion vielleicht die ursprüngliche gewesen sei, getheilt in *εὐαγγέλιον* und *ἀπόστολος*, welche Namen sich auch nicht änderten, als noch mehr Evangelien und Briefe hinzukamen. Bei der syrischen Uebersetzung waren also schon die 3 andern Evangelien und mehrere Briefe hinzugekommen; aber, wie es scheint, zu zwei verschiedenen Zeiten. Ob aber das Evangelium, das Marcion hatte, unser Lucas gewesen sei, ist immer noch zweifelhaft; vielleicht daß es eine frühere Edition desselben gewesen, in der sowohl Theile des Anfangs als des Endes fehlten, vielleicht auch, daß Marcion eine besondere Redaction veranstaltet hat, jedoch nach andern Grundsätzen, als nach dem dogmatischen Inhalt.

Wollte man nun aber sagen, daß die Sammlung des Marcion die älteste und ursprünglichste sei, so wäre dies zu viel behauptet; wir haben nur keine Nachrichten von den andern Gegenden aus der Zeit. Auch sieht man nicht ein, warum gerade in Pontus zuerst eine Sammlung paulinischer Briefe veranstaltet sein sollte; allerdings konnte Marcion wegen seiner antijudaisirenden Richtung einen besondern Beweggrund haben, gerade Briefe des Paulus zu sammeln; aber auch in andern Gegenden, wo weit mehr Verkehr war, mußten sich Sammlungen paulinischer Briefe bilden, namentlich sollte man meinen, daß wenigstens die zwei Briefe an die Corinther, der an die Römer und die beiden an die Thessalonicher in jeder dieser großen Städte, die mit einander verkehrten, müssen vereinigt gewesen sein. Es muß die Bildung von Sammlungen als eine fortschreitende angesehn werden; und allerdings sind die altsyrische Uebersetzung und die Sammlung des Marcion dabei zwei feste Puncte, die als Mittelglieder

zwischen dem Canon, wie er später überall gleichmäßig wurde, und dem der frühern Zeiten stehn. Aus diesen beiden läßt sich so viel deutlich machen, daß unser gegenwärtiger Canon *allmählig* zu Stande gekommen ist, wie dies auch aus den obigen critischen Zeugnissen späterer Schriftsteller hervorgeht.

§. 19.

Wollen wir nun aus dem Gesagten Folgerungen machen auf die Principien, von denen man ausging, so kann man dabei eine Duplicität nicht verkennen. Der erste Gesichtspunct nemlich war, Bücher zu sammeln, welche durch ihre Auctoren eine solche Dignität bekamen, daß sie als authentische Zeugnisse der reinen Lehre betrachtet werden konnten. So sahen es Origenes und Eusebius an; es ist das *theologische* Interesse, das der Schule. Der zweite Gesichtspunct war, die Sammlungen von Büchern, von welchen in den Gemeinden öffentlicher Gebrauch gemacht wurde, in eine Uebereinstimmung zu bringen; dies ist das *ascetische* Interesse, das der Gemeinden. Aus diesen beiden gemeinschaftlich ist der Canon, wie wir ihn haben, entstanden. Hieraus entwickeln sich von selbst zwei entgegengesetzte Maximen, die mit einander im Kampfe sein müssen. Im Interesse der Gemeinden würden wir nicht an eine strenge Critik denken, sondern da überwog das Interesse der Erbaulichkeit, und je reicher die Sammlung war, desto erfreulicher war dies für die Gemeinden an und für sich, und desto mehr Abwechslung hatte man beim Vorlesen. Die Spuren hiervon finden wir in den critischen Urtheilen des Eusebius; der Ausdruck δεδημοσιευμένος deutet darauf hin. Wenn wir nun die Facta darnach sondern, und daran denken, wie das Buch des Hermas in vielen Gemeinden einen bedeutenden öffentlichen Gebrauch hatte, und wie Origenes selbst ihm einen großen Werth in dieser Beziehung beilegte, ohne daß er für die Lehre einen großen Gebrauch davon gemacht hätte, wenn wir ferner sehn, wie von Anfang an die Berichte über den Ursprung von 2. Petr., Jud., 2. und 3. Joh. fast nur negativ lauten, daß er

Digitized by Google

sich nemlich nicht gut nachweisen läßt: so folgt wohl, daß diese Schriften durch das ascetische Interesse in die Sammlung gekommen waren. Und wenn critische Schriftsteller eine Sonderung machen zwischen solchen, die ἐν πρώτοις, und solchen, die ἐν δευτέρῳ stehn, so ist kein Zweifel, daß sie in die erste Classe nur die gestellt haben werden, welche dem theologischen Interesse zur Erkenntniß der wahren Gottseligkeit dienten, in die zweite Classe dagegen auch die, welche die Gemeinden zum ascetischen Gebrauch gesammelt hatten. Der zweite Brief Petri und der des Judas haben in ihrem Inhalte Aehnlichkeit mit der Apocalypse, weil sie auch in Andeutungen von künftigen Schicksalen der Gemeinden reden; wogegen allerdings 2. und 3. Joh. mehr eine erbauliche Tendenz haben; das Buch des Hermas vereinigt beides, indem das Visionäre darin die Form ist, in die das Erbauliche gefaßt wird.

Fragen wir nach der eigentlichen Bedeutung von θεία γραφή und θεόπνευστος γραφή, so müssen wir diese aus dem alten Testamente herleiten und aus der Art, wie im spätern Judaismus ein Unterschied zwischen den ursprünglich canonischen und den spätern hellenistischen Schriften gemacht wurde. Der Begriff der Theopneustie ist mehr von dem ascetischen, als von dem theologischen Interesse abhängig; was sich später allerdings anders scheint gestaltet zu haben.

Betrachten wir das Ende der Sache, nemlich die Gestaltung des Canons seit dem 5ten Jahrhundert, so erscheint darin eine gewisse Transaction zwischen jenen beiden Interessen und Maximen. Es sind gewisse Bücher, welche für das theologische Interesse eine negative Bedeutung hatten, weil sie in der Lehre verdächtig waren, aus dem öffentlichen Gebrauche ganz verschwunden, wie der Pastor des Hermas, die Acta Petri und die Apocalypsis Petri, die in vielen Gemeinden sich ἐν δευτέρῳ befanden. Dagegen ist der Unterschied zwischen den πρώτοις und den ἐν δευτέρῳ aufgehoben, und die Bücher, welche auf apostolische Namen zurückgeführt wurden ohne wesentlichen Einwand gegen die Lehre, sind mit den andern, den ἐν πρώτοις, gleichgestellt. In dieser Bezie-

hung ist immer merkwürdig, wie schon oben angeführt ist, die in der syrischen Sammlung befolgte Ordnung, wo die Stellung des Briefs an die Hebräer und des Jacobus hinter den des Petrus und des Johannes auf eine spätere Annahme derselben zu deuten scheint [1]). In andern Sammlungen dagegen stand der Hebräerbrief als 14ter paulinischer ἐν πρώτοις, und so findet hier schon eine solche Aufhebung des Unterschieds Statt. Die Maxime, welche vom theologischen Interesse ausging, würde, wenn sie allein geherrscht hätte, unser neues Testament mehr beschränkt haben; die Maxime des ascetischen Interesses würde noch mehr aufgenommen haben; das neue Testament würde dann in zwei verschiedene Theile zerfallen, wie es Anfangs war. So aber ist eine diesen Unterschied aufhebende Transaction eingetreten; doch ist darüber keine bestimmte Uebereinkunft getroffen, sondern es ist die Richtung, welche der Gegenstand in seiner Beweglichkeit genommen hat.

Wenn man nun früher in Behandlung dieses Gegenstandes rein das theologische Interesse als die Maxime angesehn hat, durch welche der Canon zu Stande gekommen wäre; und in späterer Zeit, namentlich durch Semler, die entgegengesetzte Ansicht allein vorwaltete: so ist das Eine eben so einseitig, wie das Andere; und nur wenn man sich in das gleichzeitige Wirken beider Maximen hineindenkt, so sieht man, wie aus beiden zusammen sich das Gegenwärtige gebildet hat.

§. 20.

Diese Auseinandersetzung fand am zweckmäßigsten hier ihre Stelle, weil der Canon des Marcion das Aelteste ist, was wir von einer Sammlung, welche bestanden hat, wissen. Rückwärts von seiner Zeit verlieren sich die Spuren bestimmter Sammlungen immer mehr, und wir brauchen nicht viel weiter zurückzugehn, um nur noch solche einzelne Erwähnungen zu finden, die nicht hier, sondern bei der Specialeinleitung in die einzelnen Bücher ihre Stelle haben müssen.

1) Siehe oben S. 63. mit der Anm. 1.

Zwischen Marcion und der ältesten syrischen Uebersetzung liegen nun noch Tatian und Justin. Der Erstere hat eine gewisse Analogie mit Marcion, indem er als Corrector der apostolischen Schriften erscheint und sich Aenderungen in denselben erlaubte. Beide können dabei nur vom theologischen Interesse ausgegangen sein, und es fragt sich, wie sie dann die Aechtheit der Lehre construirt haben, die sie durch die Correctur herstellen wollten, und was ihnen als das Unterscheidende der christlichen gegolten hat, und ob sie dabei doch von einer Auctorität ausgingen. Wahrscheinlich haben sie einige Schriften als ächte zum Grunde gelegt, und andere durch Aenderungen mit ihnen auf denselben Punct gestellt. Wollte man sagen, sie hätten bei der Bestimmung dessen, was ursprüngliche christliche Lehre sei, ein speculatives Maaß zum Grunde gelegt: so möchte sich dies wohl kaum rechtfertigen lassen; allerdings aber läßt sich fragen, ob nicht die mündliche Ueberlieferung ihr Maaß gewesen sei, ob sie nicht nach dem, was sie von ihren Lehrern als christliche Lehre empfangen hatten, die Schriften geändert haben. Dies hätte am meisten Analogie mit der Praxis der katholischen Kirche, die der Tradition gleiche Auctorität mit der Schrift giebt; bei jenen hätte dann die Tradition größeres Ansehn gehabt, als die Schrift. Jene andere Maxime ist die speculative, die man auch zu verschiedenen Zeiten hat geltend gemacht, um zu bestimmen, was ursprünglich und wahrhaft christlich sei. Eine dritte Maxime ist die, welche in der protestantischen Kirche die überwiegend geltende geworden ist im Gegensatz gegen die römische und die philosophische, indem der Grundsatz aufgestellt wird, daß die Lehre Christi von seinen nächsten Jüngern ganz rein aufgefaßt sei durch den ihnen verheißenen göttlichen Geist, und daß sich in ihren Schriften diese reine, durch den Geist hervorgerufene und bewahrte Auffassung finde, die zum Maaße für alles Uebrige dienen müsse. Wenn es aber darauf ankommt, feste Gränzen zu ziehn, wie weit die reine Auffassung geht, so sieht man, wie die Unterscheidung zwischen protocanonischen, deuterocanonischen und apocryphischen Schriften ent-

steht. Diese Maxime hat bei der Bestimmung des Canons die Oberhand bekommen. Auch später hat sich dies immer bewährt. Wo wir Elemente des Katholischen und Protestantischen im Streit finden, da finden wir auch die beiden Maximen im Streit, das Festhalten an der Tradition und das Zurückgehn auf das Ursprüngliche. Darum ist auch die Critik des Canons am meisten in der protestantischen Kirche bearbeitet worden, wie auch der Gebrauch des Canons in dieser Kirche von weit größerer Bedeutung ist, als in der katholischen.

Dem Tatian wird eine Schrift zugeschrieben unter dem Namen *διὰ τεσσάρων*, was sich offenbar auf die 4 Evangelien bezieht, welche in der Kirche geltend geworden sind. Aber ob er diese alle gekannt hat, ist deswegen noch gar nicht wahrscheinlich; denn es ist nicht ausgemacht, ob dieser Namen als Ueberschrift vom Tatian selbst herrührt. Es giebt Spuren, daß er das Evangelium des Johannes hatte; ob er aber die andern drei auch gekannt hat, und in wiefern sein Evangelium auf der Basis des Johannes ruht, und er selbst nur einige Erzählungen aus andern eingeschaltet hat, darüber kann man gar nichts Sicheres unterscheiden. Eusebius sagt von ihm, daß er auch paulinische Abschnitte corrigirt habe; und das wäre freilich ein starkes Hinausgehn über das Gewöhnliche; man müßte annehmen, daß er den Paulus nicht in die erste Classe gesetzt hätte, weil er kein persönlicher Schüler Christi gewesen. Wir sehn, hier fängt Alles schon an, dunkler zu werden. Nach Eusebius scheint es, als ob diese Verbesserung der paulinischen Stellen nur in Beziehung auf die Sprache geschehn, denn Tatian war ein griechisch gebildeter Mann. Eusebius drückt sich auch nicht so aus, als wenn er das *διὰ τεσσάρων* selbst gesehn hätte; daher ist seine Angabe, daß Tatian selbst jene Schrift so genannt habe, von keinem Gewicht [1]).

1) Vergl. Euseb. h. e. IV. 29. *Χρῶνται μὲν οὖν οὗτοι* (Severiani) *νόμῳ καὶ προφήταις καὶ εὐαγγελίοις, ἰδίως ἑρμηνεύοντες τῶν ἱερῶν τὰ νοήματα γραφῶν· βλασφημοῦντες δὲ Παῦλον τὸν ἀπόστολον, ἀθετοῦσιν αὐτοῦ τὰς ἐπιστολὰς, μηδὲ τὰς πράξεις τῶν ἀποστόλων καταδεχόμενοι. Ὁ*

Ebenso problematisch ist Justin's Bekanntschaft mit unsern neutestamentlichen Schriften, namentlich mit einer Sammlung derselben. Nach der Epistola ad Diognetum hätte er außer den Evangelien auch andere apostolische Schriften gekannt; aber dieser Brief ist nicht von Justin. Auch der *διάλογος πρὸς Τρύφωνα* wird von einigen Critikern bezweifelt; nur die beiden Apologien sind sicher von ihm. In ihnen aber führt er immer nur *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* an. Was man darunter zu verstehn hat, ist noch nicht entschieden; am ausführlichsten hat Eichhorn davon gehandelt, aber die Sache nicht erledigt, was auch wohl nicht eher geschehen kann, als bis man über die Entstehung der Evangelien im Reinen ist. Es kommen zwar manche Stellen vor, die große Aehnlichkeit mit Stellen aus unsern Evangelien haben; aber da Justin ein litterärisch gebildeter Mann war, so ist es deshalb nicht wahrscheinlich, daß er unsre 4 Evangelien gekannt habe, weil er sie nie unter ihrem Titel aufführt. Es kommt zwar bei ihm die Stelle vor: *οἱ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια*[1]) etc., aber so oft ich dies gelesen habe, sind mir die Worte *ἃ καλεῖται εὐαγγέλια* immer als eine Glosse vorgekommen, denn wenn Justin den kurzen Namen gekannt hätte, würde er nicht nachher immer mit dem längern, *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*, citirt haben. Selbst wenn die von Justin angeführten Stellen noch mehr Aehnlichkeit mit Stellen aus unsern Evangelien hätten, und keine andre, als solche, dabei wären: so würde ich doch noch zweifelhaft sein; denn Justin konnte ja jene Stellen aus Relationen haben, die älter waren, als die Redaction unsrer Evangelien, und die Uebereinstimmung daher kommen, daß beide, die *ἀπο-*

μέντοι γε πρότερος αὐτῶν ἀρχηγὸς ὁ Τατιανὸς συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν οὐκ οἶδ' ὅπως τῶν εὐαγγελίων συνθεὶς, τὸ διὰ τεσσάρων τοῦτο προςωνόμασεν. Ὃ καὶ παρά τισιν εἰσέτι νῦν φέρεται. Τοῦ δὲ ἀποστόλου φασὶ τολμῆσαί τινας αὐτὸν μεταφράσαι φωνὰς, ὡς ἐπιδιορθούμενον αὐτῶν τὴν τῆς φράσεως σύνταξιν.

1) Justin. ed Bened. apolog. I. cap. 66. pag. 83.

μνημονεύματα und die Evangelien, aus einer gemeinschaftlichen Quelle geschöpft. Merkwürdig ist, daß Justin erwähnt [1]), in den Versammlungen würden *τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν* vorgelesen, daß er also das Gesetz ausschließt und nur die Propheten vom A. T. anführt. Wenn wir nun unter den *ἀπομνημονεύματα* die Evangelien denken, so paßt dies nicht recht den Propheten gegenüber, denn man erwartete vielmehr ein didactisches, als ein erzählendes Element; da könnte es eher eine Sammlung von Reden Christi sein, welche die Apostel gemacht hätten. Dieser Stelle hat freilich Schmidt in Gießen[2]) das Stillschweigen des Plinius in seinem Brief an Trajan entgegengestellt, der von einem Vorlesen von Schriften in den Gemeinden Nichts erwähnt. Aber die Christen wurden zuerst immer als eine Secte der Juden angesehn, deren Religion eine erlaubte war; es kam also, wenn man gegen die Christen Etwas vorbringen wollte, vorzüglich auf das an, was bei ihnen anders war, als bei den Juden; nun waren die Vorlesungen in der Synagoge ganz gewöhnlich, wenn sie also auch in den christlichen Versammlungen geschahen, so konnte dies nicht auffallen und hatte nichts Verfängliches, und so erklärt sich, daß Plinius Nichts davon erwähnt. Doch folgt nun daraus nicht, daß diese *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* in jenen Kirchen in Palästina überall dieselben gewesen sind, sondern es wurden wohl so immer die Sammlungen der Reden und Thaten Christi genannt, welche bald so, bald so gemacht wurden.

Wir können uns nun leicht denken, daß von Justin ab früher hinauf jede Spur einer neutestamentlichen Sammlung verschwindet. Der ganze Zeitraum bis zum apostolischen Zeitalter bietet hier eine vollständige Lücke, welche nur ausgefüllt wird mit hier und dort zerstreuten Notizen über einzelne Schriften. Hier bleiben wir also in gänzlicher Unkunde über die erste Genesis einer solchen Sammlung. Daß nun zweifache Elemente, wie sie

1) Apol. I. cap. 67.
2) Vergl. Schmidt: Einleit. ins N. T. §. 2.

sich für die Ausdrücke *τὸ εὐαγγέλιον* und *ὁ ἀπόστολος* schicken, allmählig sind gesammelt worden, ist an und für sich sehr wahrscheinlich; wollen wir dies aber rückwärts verfolgen, so sehn wir, daß die Uebereinstimmung in Hinsicht solcher Bücher nur sehr allmählig zu Stande kommen konnte.

§. 21.

Ueber die Art des Bekanntwerdens und der Zusammenstellung der heiligen Schriften lassen sich also sehr viele Hypothesen machen. Das Meiste hing dabei unstreitig von dem Eifer und der Sorgfalt der Gemeinden und namentlich des Clerus in denselben ab. Hierbei muß man nicht sowohl nach jener Maxime Augustin's sich an die Gemeinden halten, welche apostolischen Ursprungs sind, als vielmehr an die, welche in den Metropolitanstädten waren, weil diese im Mittelpuncte des Verkehrs sich befanden. Wenn auch Paulus keine Briefe an die Corinther und Römer geschrieben hätte, so würden diese Gemeinden sich doch leichter eine Sammlung haben verschaffen können, als die Galater und Colosser. Nun läßt sich auch in Beziehung auf die beiden Elemente der Sammlung ein verschiedenes Interesse denken, ein überwiegend historisches und ein überwiegend didactisches, so daß in einigen Gemeinden *ὁ ἀπόστολος* reichhaltiger war, in andern *τὸ εὐαγγέλιον*. So sind erst allmählig die einen Gemeinden mit den Sammlungen der andern bekannt geworden, vermuthlich zuerst durch Reisende und dann allmählig durch die Synodalversammlungen, welche aber doch immer nur eine kleinere oder größere Region in Uebereinstimmung mit sich selbst bringen konnten. — Ueber die allmählige Bereicherung des *ἀπόστολος* haben wir Zeugnisse genug, die oben mitgetheilt sind. Aber mit dem *εὐαγγέλιον* ist es anders; da ist ein großer Sprung von dem Ausdrucke des Justin: *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*, der doch wahrscheinlich ein überwiegend evangelisches Element bedeutet, bis zu dem Erscheinen der 4 Evangelien als abgeschlossene Sammlung, die überall dieselbe war. Nur Marcion's Evangelium und Ta=

tian's διὰ τεσσάρων liegt dazwischen. Meine Vermuthung, daß der Name διὰ τεσσάρων erst später gemachte Ueberschrift ist, welche Tatian nicht gekannt, gründet sich darauf, daß Tatian so bald nach Justin lebte, und dieser davon noch Nichts weiß. Wie aber die 4 Evangelien zusammengekommen sind, und wie sich die Zeit der Abfassung zu der der Aufnahme in die Sammlung verhält, darüber fehlt es an Nachrichten. Möglich, daß einige erst kurz vor Entstehung der Sammlung geschrieben sind, andere dagegen schon lange in den Archiven einzelner Gemeinden lagen. Was sich darüber in einzelner Hinsicht nachweisen läßt, kann nur bei der Einleitung in die einzelnen Bücher vorkommen.

Am Ende dieser Untersuchung können wir auf die Frage, wie das neue Testament zu Stande gekommen sei, nicht anders antworten, als: Es ist ein Werk der Kirche; es giebt keinen Einzelnen, dem man es mehr als einem Andern zuschreiben könnte, und es ist allmählig durch Ab= und Zuthun entstanden. Genau genommen werden wir sagen können, daß die Sammlung, so wie sie jetzt ist, durch Hieronymus geworden ist, aber nur indem dieser die älteren Auctoritäten der verschiedenen Gewohnheit in der lateinischen und griechischen Kirche mit einander vereinigt hat. Aber dies thut der Wahrheit jenes Urtheils, daß es nicht Werk eines Einzelnen ist, keinen Eintrag; denn die Herstellung des Canons in der lateinischen und des in der griechischen Kirche war eben ein solches im allgemeinen bewußtlos entstandenes Resultat der fortgehenden einzelnen Thätigkeit, die auf die Scheidung und Sammlung des Ganzen von jenen zwei Gesichtspuncten aus gerichtet war. Dabei läßt sich allerdings leicht die Möglichkeit denken, daß unsere neutestamentliche Sammlung hätte können anders ausgefallen sein, als sie ausgefallen ist. So ist z. B. wohl nur dem Uebergewicht der Sprache zuzuschreiben, daß wir das *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* nicht in unsrer Sammlung haben; wenn es zeitiger eine griechische Uebertragung desselben gegeben hätte, als unsre vier Evangelien bekannt wurden, so würde es wahrscheinlich eben so gut aufgenommen sein; wiewohl Einige es haben

dadurch verdächtig machen wollen, daß es nicht die theologische Probe der reinen Lehre halte. Ebenso hätte es sehr wohl sein können, daß wir die Acta nicht in unserm Canon hätten, denn sie sind in manchen Gegenden erst spät bekannt geworden; wäre eine Uebereinstimmung des Canons früher zu Stande gekommen, so wären sie nicht hineingesetzt. Dasselbe gilt von den vier katholischen Briefen, die mit der größten Wahrscheinlichkeit nur dem ascetischen Interesse ihre Aufnahme verdanken; denken wir uns also einen größern Einfluß derer, bei denen das theologische Interesse vorwaltete, auf die Sammlung des Canons, so würden diese Briefe ausgeschlossen sein. Denken wir uns dagegen einen größeren Einfluß des ascetischen Interesses, so würde vielleicht der Pastor in unsern Canon aufgenommen sein. Wenn ich sage, daß die Acta vielleicht nicht aufgenommen wären, wenn der Canon früher abgeschlossen wäre: so hat dies darin seinen Grund, daß zu ihrer Aufnahme vorzüglich ein critisches und historisches Interesse gehörte, was damals nicht so hervortrat.

Wenn wir nun sagen: es ist ein Werk der göttlichen Providenz, daß der Canon so geworden, wie er ist: so muß dies Jeder zugeben, der nur überhaupt eine religiöse Betrachtung der Geschichte zuläßt. Wenn man aber sagt: es ist auch ein Werk der göttlichen Inspiration, daß er so geworden: so können wir dies auch zugeben in dem Sinne, daß das höhere Prinzip, welches die Schrift den heiligen Geist nennt, in der christlichen Kirche wirksam gewesen ist; aber nicht in dem Sinne, daß es ein besonderer Act der göttlichen Inspiration gewesen sei. Denn der Canon ist ein Gewordenes, und die Urtheile sind lange genug widersprechend gewesen, ehe er zu Stande gekommen ist.

Zweites Capitel.

Von dem Verhältnisse unsers neutestamentlichen Textes zu dem ursprünglichen.

§. 22.

Es sind, wie schon oben gesagt ist, zwei Fragen wohl zu

unterscheiden, nemlich die nach dem Verhältnisse unsers Textes zu dem ursprünglichen der Sammlung, und dem ursprünglichen der Schriftsteller selbst. Unmittelbar haben wir es nur mit dem Ersten zu thun. — Die Zeit der Sammlung können wir aber nicht anders rechnen, als von da, wo man weiß, daß die Schriften, die unser N. T. bilden, schon in der Kirche gebraucht und durch Abschriften vervielfältigt wurden, wenn auch die einen ἐν πρώτοις; die andern ἐν δευτέρῳ gewesen sind, d. i. in der Mitte des 4. Jahrhunderts.

Die Sprache unsers neuen Testaments ist griechisch, und wir wissen, daß der Text der ursprünglichen Sammlung auch griechisch gewesen ist. Sowohl das Syrische, als das Lateinische wird überall als Uebersetzung behandelt, und es findet sich nirgend die geringste Spur, daß von einer einzelnen neutestamentlichen Schrift das Syrische wäre als Grundsprache angegeben, wenngleich allerdings vielen Aposteln und apostolischen Männern das Syrische geläufiger war, als das Griechische; damit bleibt allerdings die Möglichkeit, daß einzelne Schriften ursprünglich syrisch gewesen; aber in der Sammlung ist die ursprüngliche Sprache die griechische, und was wir jetzt in der Peschito haben, ist durchaus nur Uebersetzung. Was aber einzelne Schriften betrifft über die Zeit der Sammlung hinaus, gehört nicht mehr in die allgemeine Einleitung.

Wir sind noch gar nicht im Klaren darüber, wie es mit der gewöhnlichen Sprache in Palästina in dem ganzen Umfange, wie es der Schauplatz des Lebens Christi war, gestanden hat. Ein großer Theil von Galiläa, welches schon seit lange das Galiläa der Heiden hieß, war mit Fremden besetzt, unter denen auch wohl griechisch Redende waren. Dasselbe war der Fall in der sogenannten Decapolis und auch an andern Orten des eigentlichen Peräa. So ist es wohl möglich, daß Christus und die Apostel sich des Griechischen auch im gemeinen Leben und in den Synagogen bedient haben. Sieht man am meisten auf Jerusalem und was dieses Centrum des Landes zunächst umgab, so war hier die Landes-

sprache wohl die herrschende; die griechisch redenden Juden hatten aber mehrere besondere Synagogen in Jerusalem. So kann keineswegs geradezu behauptet werden, daß Christus und seine nächsten Schüler des Griechischen unkundig gewesen. Von Paulus wissen wir durch ihn selbst, daß er ein Cilicier aus Tarsus war; dort gab es schon griechische rhetorische Schulen, und es war nicht gut möglich, daß die Juden sich ganz von den Griechen gesondert hätten. Paulus kam früh nach Jerusalem und war Schüler des Gamaliel; aber wir wissen doch nicht, ob er nicht zu den griechischen Synagogen sich gehalten habe. Hier sehen wir also gleich die Möglichkeit sowohl ursprünglich griechischer als auch ursprünglich syrischer mündlicher und schriftlicher Rede in der ersten Gesellschaft der Christen.

Die syrische Kirche hatte zeitig eine bedeutende kirchliche Litteratur, und es ist wohl als möglich zu denken, daß sie auch apostolische Schriften in syrischer Sprache könnte empfangen haben. Dessenungeachtet haben wir keine Tradition von ursprünglich ungriechischen Originalen unsrer neutestamentlichen Schriften, ausgenommen das Evangelium des Matthäus, von welchem die Tradition sagt, daß er es ursprünglich für die palästinischen Christen in ihrer Sprache geschrieben habe, und den Brief an die Hebräer, von dem man dasselbe aus dem Namen schloß. Später ist eine allgemeine Behauptung dieser Art in Beziehung auf die paulinischen Briefe aufgestellt, nemlich daß Paulus sie syrisch dictirt, und der Schreiber sie griechisch niedergeschrieben habe. Diese Hypothese entbehrt aber aller Zeugnisse aus den Alten; sie müßte bloß aus innern Gründen bewährt werden, worüber wir uns die Untersuchung für die Betrachtung der einzelnen Bücher vorbehalten können. Aber selbst wenn diese Hypothese angenommen würde, so wären doch die paulinischen Briefe als Briefe, ehe sie in die Sammlung gekommen, ursprünglich griechisch gewesen. Es bleibt also dabei, daß für die canonische Sammlung das *Griechische die allgemeine Grundsprache* ist.

Fragen wir nun, ob das Griechische, wie es vor uns liegt, noch

das ist, welches zuerst in die Sammlung kam, so lassen sich darüber viele Möglichkeiten denken. Mögen die Schriften ursprünglich griechisch oder aramäisch gewesen sein, so viel ist klar, daß sie unter sich sehr verschieden an Stil und Character waren; einige rührten aus der unmittelbaren Umgebung Christi her, andre nicht. Daher ließe sich wohl denken, daß man, als nun die verschiedenen Schriften ein Ganzes sein sollten, die Differenzen des Stils durch Aenderungen zu heben und eine größere Gleichmäßigkeit hervorzubringen gesucht hätte. Dazu hätte aber gehört, daß die Sammlung durch einen Einzelnen und absichtlich gemacht wäre; unsre Untersuchung hat uns aber das Gegentheil gelehrt. So schwindet denn diese Voraussetzung von einer absichtlichen Veränderung von selbst. Was in dieser Hinsicht von Tatian berichtet wird, daß er die paulinischen Briefe geändert habe, ist doch nicht in die Kirche eingedrungen.

Wenn man ferner den Thatbestand des neutestamentlichen Textes untersucht, so ergiebt sich durchaus keine Wahrscheinlichkeit, daß die einzelnen Schriften geändert wären. Wir haben freilich wenig, womit wir ihrer Sprache wegen sie vergleichen können, außer den apocryphischen Schriften des alten Testaments, welche aus Palästina herrührten. Josephus hatte sich auf eine besondere Weise griechisch gebildet, so daß von ihm kein Schluß auf das Griechisch der Jünger Christi zu machen ist; noch weiter liegt der alexandrinische Philo ab. Wir müssen uns also nicht an Analogien, sondern an die Sache selbst halten und an das, was darin das überwiegend Wahrscheinliche ist. Da ist zweierlei zu beachten. Einmal, daß das neue Testament in der sogenannten *κοινὴ διάλεκτος* geschrieben ist, welche das Zeitalter nach Alexander dem Großen characterisirt, wo manche Anklänge an das Macedonische, ebenso manche Idiotismen und Archaismen in die gewöhnliche griechische Sprache übergegangen waren. Zweitens muß man es als natürlich denken, daß Analogien aus den Landessprachen, selbst wörtliche Uebersetzungen aus dem Hebräischen oder Syrischen im Sprachgebrauch werden häufig gewesen sein. Diese Erschei-

nung kehrt überall wieder; so haben die französischen Emigranten noch immer Gallicismen. Ein ähnlicher Fall fand überall in den ursprünglich syrischen und arabischen Provinzen Statt, die von Alexander zuerst gräcisirt wurden. Dasselbe blieb auch bei der römischen Herrschaft, nur daß noch eine Neigung zu Latinismen hinzukam, weil manche Verwaltungs- und Gerichtsgegenstände lateinisch behandelt wurden. — Also eine nicht durch litterarische Bildung gereinigte, sondern mit Hebraismen und Syriasmen versetzte κοινή muß man der Natur der Sache nach im N.T. voraussetzen; und diese findet sich auch. Dabei sind einige Schriften reicher an Hebraismen, andere freier davon; und diese Differenzen sind bedeutend genug, so daß wir nicht an ein gleichmachendes Verfahren denken können, sondern glauben müssen, daß wir noch die ursprüngliche griechische Schreibart haben.

§. 23.

In Betreff des Aeußerlichen des Textes, d. h. des Verhältnisses der Schriftzeichen zur Auffassung der Rede durch den Leser müssen wir zunächst einen festen Standpunct nehmen. Fangen wir bei dem gedruckten griechischen Testament an, so hat das selbst wieder eine bedeutende Geschichte; wir müssen also zu den vorhandenen Handschriften zurückgehn, aus welchen der gedruckte Text entstanden ist. Diese sind aber selbst schon sehr mannigfach, einige mit Uncialschrift, andre mit Minuskeln, mit Interpunction, Accenten oder ohne dieselben, u. s. w. Dies afficirt nun die Aufgabe des Verständnisses bedeutend; durch verschiedene Interpunction und Accentuation kann der Sinn sehr verändert werden. Da muß es uns in voraus sehr problematisch erscheinen, in wie weit unser N. T. mit der ursprünglichen Gestalt der Sammlung übereinstimmt; denn es ist unvermeidlich, daß sich in die Ueberlieferung des Textes Manches eingeschlichen hat, was Urtheil und Irrthum derer ist, welche die Ueberlieferung machten. Abschreiber können Fehler gemacht,

andre Abschreiber oder Herausgeber können vermittelst der Lesezeichen ihre Erklärung in den Text gebracht haben. Soll nun das neue Testament von Jedem selbst verstanden werden, so muß das, was erst durch das Urtheil Anderer hinzugekommen ist, bei Seite gesetzt werden, und dazu müssen wir den status causae des Textes erst kennen lernen. Nun ist diese Aufgabe nicht dem N. T. allein angehörig, sondern der ganzen griechischen Litteratur; daher muß auf das verwiesen werden, was in der Geschichte der classischen griechischen Litteratur gelehrt wird; denn die Fortpflanzung der Handschriften des neuen Testaments ist ganz auf dieselbe Weise geschehen, wie die der Codices der classischen Auctoren.

Wir können also aus der griechischen Paläographie als bekannt herübernehmen, daß die Uncialbuchstaben auf jeden Fall die ältesten Formen gewesen sind, die sich noch in Inschriften auf Stein vorfinden aus der Zeit, als das Schreiben auf portative Gegenstände noch nicht so weit verbreitet war. Die Schrift, deren wir uns gegenwärtig im Schreiben und im Druck bedienen, ist allerdings aus den Handschriften genommen, aber nicht ohne mannichfache Veränderungen, welche zum Behuf der mechanischen Manipulation gemacht wurden, so daß es wohl keine Handschrift giebt, deren Schriftzeichen genau mit den Druckzeichen übereinstimmen. Nun ist eine Thatsache, daß die älteste Art, mit den Uncialbuchstaben zu schreiben, eine ganz gleichmäßige Nebeneinanderstellung der Buchstaben gewesen ist, ohne die Wörter zu trennen und die Sätze durch bestimmte Zeichen zu unterscheiden. Bei der Vervielfältigung solcher Handschriften mußten nun leicht manche Veränderungen entstehn, auf welche der Critiker Bedacht nehmen muß, wenn er verdorbene Stellen vor sich hat, z. B. wegen der Aehnlichkeit wurden Buchstaben ausgelassen oder verdoppelt.

Man mußte daher bald auf Hülfsmittel denken, um die Vergleichung der Handschriften zu erleichtern. Sobald die neutestamentliche Sammlung entstanden war, muß man annehmen, geschah die Vervielfältigung in weit größerem Maaße, als die der classischen Auctoren. Schon Chrysostomus tadelt es, daß mit

kostbaren und zierlichen Handschriften der heiligen Schriften Luxus getrieben wurde. Zur Erleichterung der Collation erfand man nun wahrscheinlich in Alexandrien das Schreiben in στίχοις, bestimmten Zeilen, die ohne Rücksicht auf die Form des Pergaments immer dieselben blieben. Ihre Zahl blieb sich also in den Abschriften gleich, und man brauchte daher nur die Zeilen zu zählen, um sich zu überzeugen, daß der Abschreiber keine übersehn hatte. Nun haben wir eine bestimmte Nachricht von einem christlichen Gelehrten Euthalius, der eine besondere Ausgabe erst der paulinischen, dann auch der katholischen Briefe und der Acta besorgte[1]); er trug dies Schreiben in στίχοις auf die neutestamentlichen Schriften über und zählte die Stichen, was eben den Ausdruck στιχομετρία begründete. Er versah auch die einzelnen Schriften seiner Ausgabe mit Argumenten und gab die Anzahl der Stichen am Ende an. Diese Stichometrie bildet einen bestimmten Scheidepunct, und man classificirt Handschriften, die älter sind, als diese Methode, und solche, die aus dieser Periode sind. Weit später entstand erst die Interpunction, und als diese aufkam, war es natürlich, daß man die Stichometrie wieder vernachlässigte, denn diese war gar nicht nach dem Sinn gemacht, sondern bloß zur mechanischen Erleichterung des Schreibens. Daher giebt dies eine Uebersicht über die periodischen Veränderungen, die in der äußern Gestalt der Schrift vorgegangen sind, und dies sind die Hauptpuncte, wornach sich das Alter der Handschriften, in Uebereinstimmung mit den Veränderungen der Schriftzeichen selbst, bestimmen läßt.

Dazwischen liegt jedoch noch manches Andre. Weil nemlich die größere Vervielfältigung der Handschriften es auch nöthig machte, auf die Ersparung des Raums zu denken, und, wenn die Zeilen immer dieselben blieben, wie in der Urschrift, Raumverschwendung nicht zu vermeiden war: so fing man an, zu schreiben, wie es das Format des Pergaments erheischte, aber die ur-

1) Um das Jahr 462, vergl. De Wette §. 29.

sprünglichen Stichen durch ein Zeichen zu trennen. Erst nach dieser Operation fing die Interpunction an, sich zu gestalten, d. h. eine Trennung nach dem Sinne und für das Lesen. Man hatte anfänglich kein andres Zeichen als das Punct, nur daß dies eine verschiedene Bedeutung erhielt an verschiedenen Stellen, unten, in der Mitte, und oben. Die zweifache Bedeutung des Puncts oben und unten hat die griechische Interpunction beibehalten; das mittlere ist durch das Komma ersetzt worden. Nun ist allmählig auch das Absetzen der einzelnen Wörter durch Zwischenräume eingeführt worden, was auch erst eintreten konnte, nachdem das Absetzen nach den gemessenen Zeilen aufgehört hatte.

§. 24.

Größere Abtheilungen mußten entweder nach der Zahl der Stichen oder nach dem Sinne gemacht werden; Ersteres geschah nicht, weil es auch überflüssig war, Letzteres enthält allemal schon ein Urtheil, denn es richtet sich nach der Art, wie der, welcher es thut, den Zusammenhang ansieht. Solche Abtheilungen, welche man *κεφάλαια* nannte, fand Euthalius schon vor und nahm bei seinen Argumenten darauf Rücksicht. Eusebius hat sie in den Evangelien geordnet. Späterhin erschienen die *τίτλοι*.

Ein besonderes Bedürfniß von Abtheilungen entstand noch aus dem öffentlichen Vorlesen, wozu bestimmte Abschnitte aus dem neuen Testamente gebraucht wurden. Diese Vorlesungsabschnitte scheinen in der Regel nicht in dem Text der Exemplare selbst bezeichnet zu sein, sondern es gab darüber einen Index, aus welchem allmählig die lectionaria entstanden, d. h. solche Handschriften, welche nur diejenigen Stellen enthielten, die in diesem Index verzeichnet waren.

Unsere gegenwärtigen Capitel sind nun weder diese Abtheilungen der Lectionarien noch die *κεφάλαια* des Eusebius und Euthalius, sondern weit neuern Ursprungs; sie sind keineswegs sehr zu empfehlen, sondern unterbrechen häufig den Zusammenhang. Es ist daher viel besser, daß man die Capiteleintheilung völlig

ignorirt. Ich begreife deswegen nicht recht, daß man noch immer so häufig findet, daß die Commentatoren die Argumente der Schriften nach den Capiteln eintheilen; es läßt sich nachweisen, daß dies nur nachtheilig auf die Auffassung des Ganzen gewirkt hat.

Von unsern Versen, die als kleinere Abtheilungen an die Stelle der Stichen getreten sind, gilt dies noch viel mehr. Man kommt leicht in Versuchung, bei jedem Verse einen Abschnitt im Sinne zu machen, der gar nicht stattfindet; ja diese Gewöhnung, den Sinn in solche kleine Theile zu zerschneiden, ist die Ursache von einem großen Uebel im dogmatischen Gebrauche des neuen Testaments geworden, denn es ist dadurch das begünstigt, daß man die Stellen aus dem Zusammenhange herausgerissen und sie als einen Sinn für sich bildend angesehn hat. Daher so viele unpassende Beweisstellen in den Dogmatiken, namentlich den ältern, was durch die Katechismen wieder in den populären Gebrauch übergegangen ist. Daher sollte jeder Herausgeber des N. T's. es sich besonders angelegen sein lassen, diese schlechten Abtheilungen dem Leser so viel wie möglich aus dem Auge zu rücken. Ganz läßt sich freilich das Eingeführte nicht beseitigen, weil es der allgemeine theologische Gebrauch geworden ist, nach dieser Abtheilungsart zu citiren.

§. 25.

Das bisher Gesagte muß uns nun in den Stand setzen, die Frage zu beantworten, was von der Gestalt, in der jetzt das N. T. uns vorliegt, auf den ursprünglichen Zustand zurückgeht, oder nicht. Doch sind noch vorher einige Puncte zu bemerken, welche eigentlich außerhalb der Bücher liegen, die Unterschriften und Ueberschriften.

Wir finden nemlich Unterschriften unter allen neutestamentlichen Büchern in solchen Ausgaben, die den Handschriften folgen. Sie bestehen bei den Briefen aus zwei Elementen, von denen das zweite bei den Evangelien wegfällt; das beiden gemeinschaftliche ist die Abzählung der Stichen, also eine Legitima-

tion für den Abschreiber. Dies ist gegenwärtig völlig unnütz und brauchte nicht mehr bei den Ausgaben wiederholt zu werden; man könnte es in den entferntern critischen Apparat werfen. Das andere Element, welches sich nur bei den Briefen findet, ist die Angabe des Orts, von wo der Brief geschrieben, und des Ueberbringers. Nun ist aber nicht wahrscheinlich, daß diese Angaben ächt sind; ursprünglich sind sie gewiß nicht, denn da der Hergang der Sache war, daß die Briefe immer durch Reisende abgesendet wurden, so war die Erwähnung dieses Umstandes im Briefe nicht nöthig, und der Ueberbringer konnte es selbst aussagen, wo und unter welchen Verhältnissen er den Apostel verlassen habe. Es läßt sich nun auch nachweisen, daß mehrere dieser Unterschriften falsche Angaben enthalten und auf eine uncritische Weise gemacht sind. Nimmt man noch dazu, daß sie da, wo sie sich finden, in Verbindung mit der Angabe der Zahl der Stichen sind, die erst aus dem Ende des 5. Jahrhunderts sind, so läßt sich schwerlich glauben, daß sie viel älter sein sollten, als diese. Sie fallen also auch von demjenigen weg, was zur Urkunde selbst gehört, und können nur als ein Urtheil benutzt werden.

Anders ist es mit den Ueberschriften, bei denen man äußere und innere unterscheiden muß, sowohl bei den didactischen als den historischen Büchern, wenngleich bei den letztern nicht allgemein. Die äußere Ueberschrift ist z. B. bei Matthäus: *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον*, die innere: *βίβλος γενέσεως* Ἰησοῦ Χριστοῦ; bei den Briefen macht jene die Ueberschrift des Briefes selbst aus, diese die Anrede des Verfassers an den, an welchen der Brief gerichtet ist. Nun ist offenbar, daß jene äußere Ueberschrift nicht kann dem Verfasser zugeschrieben werden. Wo es nun eine innere Ueberschrift giebt, da kann uns die äußere vollkommen gleichgültig sein. Wo es aber solche nicht giebt, oder wo sie unvollständig ist, wie im Evang. Luc. und Act. zwar derjenige genannt wird, für den das Buch geschrieben ist, aber der Verfasser selbst sich nicht nennt, oder wie im Hebräerbriefe gar keine innere Ueberschrift ist: da bekommt die äußere eine andere

Wichtigkeit, weil man sie für gleichzeitig oder doch authentisch halten könnte. Bei einem Briefe, nemlich dem an die Epheser, ist auch die innere Ueberschrift nicht vollkommen sicher, und wir haben eine ziemlich alte Notiz, nemlich bei Basilius dem Großen, daß der Name des Orts in einigen Handschriften gefehlt habe. Da liegt die Sache offenbar so, daß in einem solchen Falle die äußere Ueberschrift der innern keinen Zuwachs an Sicherheit geben kann.

Es frägt sich nun, ob diese äußern Ueberschriften älter sind, als die Sammlung, oder auch älter, als der Gebrauch der Schriften zur Vorlesung in den christlichen Gemeinden? Diese Frage ist allerdings nicht leicht zu beantworten; wir müssen uns die verschiedenen Fälle im allgemeinen vorhalten, um uns eine gewisse natürliche Ansicht von der Lage der Sache zu verschaffen. Unter den Briefen konnten die, welche an bestimmte Gemeinden gerichtet sind, offenbar, so lange sie in diesen Gemeinden blieben, nicht eine solche äußere Ueberschrift bekommen, welche gar nicht nothwendig war. Wenn wir uns aber denken, daß eine einzelne Gemeinde Gelegenheit hatte, mehrere solche Briefe abschriftlich zu bekommen, so war eine solche Ueberschrift zweckmäßig, um mit Leichtigkeit bestimmen zu können, aus welchem Briefe gelesen werden sollte. Wo nun die äußere Ueberschrift nur ein Auszug aus der innern war, da ist weiter Nichts darüber zu sagen, denn ihre Sicherheit beruht auf der innern. Denken wir uns aber den Fall, wie er bei dem Hebräerbrief ist, so finden wir, daß dieser sich ganz erstaunlich von andern apostolischen Briefen unterscheidet, einmal durch den Mangel einer innern Ueberschrift, dann dadurch, daß er Anfangs nicht in bestimmter Anrede fortschreitet und erst später dazu übergeht. So muß man sagen: dies ist gar nicht ein Brief von ganz derselben Art. Dasselbe gilt sehr nahe auch vom ersten Briefe des Johannes, der auch keine innere Ueberschrift hat und doch für den einzigen ächten gehalten wurde zu einer Zeit, wo bedeutende Auctoritäten den zweiten und dritten, die eine innere Ueberschrift haben, für unächt erklärten.— Ließe sich

darüber, zu welcher Zeit die äußern Ueberschriften entstanden sind, Etwas ausmitteln, so wäre dies ein bedeutendes Moment. Wenn wir wüßten, daß sie eine sichere Tradition enthielten, so könnten sie in manchen Fällen entscheiden; aber dafür hat man sie nicht genommen. — Nehmen wir nun den Fall, wo es mehrere Briefe von einem Verfasser an dieselbe Gemeinde giebt, so mußten diese unterschieden werden. Bei manchen ergab sich dies aus der Beschaffenheit des Inhalts; so geht aus den Corintherbriefen hervor, welcher von ihnen der Zeit nach der erste ist, bei den Thessalonicherbriefen dagegen haben Manche gezweifelt, bei den Briefen des Johannes aber ist keine Ursache, den einen für früher geschrieben zu halten, als den andern. Da muß man also wohl an die Zeitfolge bei der Erwerbung derselben denken, und das giebt dafür eine Andeutung, daß die äußern Ueberschriften mehr mit der Sammlung des Canons zusammenhängen, als mit der Ordnung der einzelnen Bücher für sich. Hätten sie schon als einzelne diese Ueberschriften gehabt, so wäre kein Grund gewesen, eine solche Bestimmung πρώτη, δευτέρα, τρίτη zu setzen, wie bei den Briefen des Johannes. Also kann man bei den letztern ganz bestimmt annehmen, daß die äußere Ueberschrift erst bei der Sammlung des Canons entstanden ist; und wie wir ein so schlagendes Beispiel hier haben, so ist es sehr natürlich, daß wir die äußere Ueberschrift überhaupt ganz und gar der Sammlung zuschreiben. — Merkwürdig aber ist, daß zu der Zeit, als die Sammlung noch nicht feststand, man auf die innern Ueberschriften auch keine Rücksicht nahm und also vermuthete, daß ein Anderer unter dem Namen eines Apostels diese Briefe geschrieben; wie man 2. Petr. und 2. und 3. Joh. ebenso bezweifelte, wie die Apocalypse des Petrus, bei der dies doch wahrscheinlich nur die äußere Ueberschrift war. Kamen nun solche Schriften in solche Gemeinden, wo man noch niemals von ihnen gehört hatte, und fand es sich, daß es das Vorherrschende war, daß sie in dieser Gegend nicht gekannt wurden, so vermuthete man daher, die innere Ueberschrift wie die äußere sei etwas Gemachtes.

Wenn wir uns nun in dieser Beziehung die doch sehr wichtige Frage vorlegen, welchen Einfluß das auf die Authenticität der neutestamentlichen Schriften hat, daß man von Anfang an so unsicher über die Verfasser gewesen ist, und ob nun der Canon doch derselbe bleiben soll, ungeachtet die Auctorität so wenig begründet ist: so muß das sehr nach dem Character der Zeit beurtheilt werden, in welche die Entstehung jener Schriften fällt. Wenn wir uns denken, daß Jemand sich bewußt war, alles, was er schrieb, sei übereinstimmend mit dem, was ein Apostel gelehrt hatte: so konnte er leicht in solcher Zeit es als eine ganz erlaubte Fiction ansehn, daß er seine Schrift unter des Apostels Namen herausgab und die darin befindliche Lehre ihm zueignete. Jene dazu gehörige Voraussetzung konnte mehr oder weniger gegründet sein; aber dies änderte, wenn es bona fide geschah, die Moralität des Verfassers nicht. Es ist daher ganz falsch, wenn man darin das sieht, was es wohl heute zu Tage wäre, nemlich eine Betrügerei [1]). Wir müssen die absichtliche Unterschiebung von Häretischem und die Bezeichnung eines ächt Christlichen mit einem Auctorität gebenden Namen wohl unterscheiden; obwohl bei uns das Letztere eben so verwerflich sein würde, als das Erstere. Man behandelte die einzelnen Namen nicht in Beziehung auf ihren individuellen Character, sondern als einzelne Puncte einer ganzen gemeinschaftlichen Sphäre; wenn die Sphäre dieselbe war, so schien es gleichgültig, an den einen oder den andern Punct anzuknüpfen.

Verfolgen wir nun die Frage nach dem Ursprung und dem Alter der Ueberschriften der einzelnen Bücher weiter: so müssen wir eingestehn, daß die Ueberschriften der widersprochenen Bücher offenbar älter waren, als das Bestreben, eine übereinstimmende Sammlung hervorzubringen, und daß diese schon vorher unter ihren Namen bekannt waren. Dagegen sind aber solche äußere Ueberschriften, die eine Zahl an sich tragen, gewiß erst bei

---

1) Vergl. Schleierm. Sendschr. über 1. Tim. Seite 233.

der Sammlung entstanden, wenn auch nur in Bezug auf eine partielle Sammlung. Wo schon der 1ste Brief Petri war, und dann der 2te hinzukam, da wurde dieser als der 2te bezeichnet, ohne daß dies die geringste Beziehung auf die Zeit der Abfassung enthält. Und wir haben keine Notiz, daß es irgendwo anders gewesen, und der jetzige 2te Brief als der erste bezeichnet worden sei; woraus allerdings hervorgeht, daß der 2te Brief wahrscheinlich jüngern Ursprungs ist, weil er sich nicht so früh hat geltend gemacht.

Gehn wir zu den historischen Büchern über, so haben die *πράξεις τῶν ἀποστόλων*, die überall ihre Stellung in der Sammlung in Beziehung auf die epistolischen Schriften haben, eine Zuschrift nach der Weise, wie sie lateinische Bücher zu haben pflegen, z. B. bei Cicero. Die äußere Ueberschrift aber kann offenbar gar nicht als ursprünglich angesehn werden, weil eben aus der Zuschrift erhellt, daß dies Buch nur eine Fortsetzung der ursprünglichen *διήγησις*, ein zweiter Theil des Evangeliums gewesen ist. Und nun werden wir allerdings gleich davon weiter zurückschließen können und sagen, die äußere Ueberschrift des Evangeliums des Lucas sei auch keine ursprüngliche, weil er sich das Ganze als eins gedacht hat. Das Verhältniß der beiden Zuschriften ist ein solches, daß wir die Sache nicht so ansehen können, als wäre es dem Verfasser erst später eingefallen, nun auch von den Begebenheiten nach der Himmelfahrt Christi zu schreiben; sondern die erste Zuschrift ist schon so unbestimmt, daß wir sie auf das Ganze, auch auf die Acta mit beziehn können, und die zweite sieht darauf zurück als *δεύτερος λόγος*. Nun nehmen unsre ersten Zeugnisse einer critischen Sammlung die 4 Evangelien immer schon zusammen, und doch ist klar, daß die Acta später verbreitet sind, als die Tetralogie der Evangelien, daß also die beiden Theile der Schrift des Lucas zeitig von einander getrennt sind. Darüber lassen sich mancherlei Hypothesen machen, aber es fehlt an allen Angaben, um etwas Festes aufzustellen. Denken wir uns, es sei eine bestimmte Tendenz gewesen, mehrere Bücher von der Art der Evan=

gelien zusammenzustellen, wie denn Origenes immer so davon redet: so erklärt sich, wie der erste Theil der Schrift des Lucas vom zweiten gelöset wurde, und dieser letztere deshalb viel weniger in Gebrauch kam, als das Evangelium; denn wir haben gesehn, daß in manchen Kirchen die Acta erst hinter den katholischen Briefen standen, so daß sie gleichsam als eine Einleitung zu den paulinischen Briefen betrachtet wurden. Nirgends ist die Ordnung so, daß beide Schriften des Lucas zusammenständen.

Was die Ueberschriften der Evangelien betrifft, so haben wir eine Aussage des Chrysostomus [1]), daß die vier Verfasser ihren Schriften ihre Namen nicht vorgesetzt hätten, woraus folgt, daß die Beilegung der Namen zu den Schriften schon ein zweiter Act, ein Urtheil der Tradition sei, woraus aber nicht folgt, daß dieselben nicht authentisch sein könnten. Auch in der Zuschrift des Lucas steht der Name des Verfassers nicht. Nun fragt sich, woher der Name *εὐαγγέλιον* kommt, und was er eigentlich bedeutet. Wir müssen uns hierbei von unsrer Gewöhnung, *εὐαγγέλιον* als eine Lebensbeschreibung Christi anzusehn, ganz losmachen; denn weder in der Etymologie des Wortes noch in seinem neutestamentlichen Gebrauche liegt eine Beziehung darauf. Paulus redet von „seinem Evangelium"; das ist aber weder ein Buch über das Leben Christi noch ein mündlicher Vortrag darüber; sondern es ist dies beide: das ihm anvertraute Amt, die Versöhnung durch Christum und das Reich Gottes zu predigen, und der Inhalt dessen, was er predigen sollte; beides bald ganz als Eins gedacht, bald aber das Eine überwiegend. Das Verbum *εὐαγγελίζεσθαι* ist dann die Thätigkeit in diesem Auftrage. Und so ist denn das Wort im Allgemeinen, etymologisch betrachtet, nichts Andres, als eine Botschaft in Beziehung auf das Reich Gottes in Christo. Etwas anders gestaltet sich die Sache schon, wenn wir auf den Ausdruck *εὐαγγελιστής* [2]) sehn, welcher als Bezeich-

---

1) Chrysost. homil. 1. in ep. ad Rom.

2) Act. 21, 8. Ephes. 4, 11. 2. Tim. 4, 5.

nung einer gewissen Thätigkeit in der christlichen Kirche vorkommt, unterschieden von Aposteln, Propheten und Aeltesten; und so wird auch schon eine bestimmte Person durch diese Bezeichnung ihrer Geschäftsführung von andern gleichnamigen Personen unterschieden. Da müssen wir allerdings eine besondere Geschäftsführung uns denken, eine überwiegend erzählende Verkündigung, die ein nothwendiges Supplement zu der eigentlich apostolischen war für die Gegenden, wo es keine oder wenig Augenzeugen des Lebens Christi gab. Die Apostel berufen sich auch an außerpalästinischen Orten bei ihrer ersten Verkündigungsrede auf die Thaten Christi als Allen bekannt; dies konnte da geschehn, wo eine zahlreiche Judenschaft war, die doch immer in Verkehr mit Jerusalem stand. Wo das aber nicht war, da mußte Etwas an die Stelle desselben treten; und da ist es sehr natürlich, daß es dafür besondere Personen gab, für die man jenen Namen wählte. So läßt sich also sehr gut denken, daß der Ausdruck hernach auch für Schriften gebraucht ist, die nur dasselbe leisten sollten, was vorher diese Erzählung geleistet hatte. Ob nun aber die Verfasser, wenn sie, wie Chrysostomus sagt, ihre Namen ihren Schriften nicht vorgesetzt hatten, doch denselben schon selbst die Bezeichnung *εὐαγγέλιον* gegeben haben, ist eine andere Frage. De Wette vermuthet das [1]). Aber das Evangelium Matthäi scheint entschieden dagegen zu sprechen; denn hätte der Verfasser das Ganze *εὐαγγέλιον* genannt, so hätte er nicht unmittelbar darauf mit *βίβλος γενέσεως* Ἰησοῦ Χριστοῦ anfangen können, ohne hinzuzufügen, daß dies nur eine partielle Ueberschrift sein sollte.

Räthselhaft ist in der Ueberschrift aller 4 Evangelien der Gebrauch des *κατά*, das mit dem Namen des Verfassers ganz ungewöhnlich ist. Schmidt erklärt es als den Genitiv umschreibend, indem die ursprüngliche Ueberschrift: *εὐαγγέλιον* Ἰησοῦ Χριστοῦ gewesen sei, und man den zweiten Genitiv nicht hinzufügen wollen, sondern umschrieben habe [2]). Dagegen spricht aber

1) De Wette's Einl. §. 32.

2) Schmidt's Einl. §. 10.

Marc. 1, 1., wo εὐαγγέλιον offenbar noch den Sinn: „Verkündigung von Christo" hat, wobei es unpassend gewesen wäre, wenn der Verfasser es unmittelbar vorher in der Ueberschrift in anderm Sinne gebraucht hätte. Wenn damals, als Justin schrieb, unsre Evangelien schon in ihrem jetzigen Zustande vorhanden gewesen sind, so müssen sie doch diesen Titel nicht gehabt haben, denn sonst hätte er sie nicht immer als ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων citirt. Was κατά betrifft, so ist merkwürdig, daß auf dieselbe Weise es εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους heißt, wo es nicht Bezeichnung des Verfassers sein kann. Gehn wir von diesem Puncte aus und sagen, daß wir vermuthen müssen, daß diese Ueberschriften erst entstanden sind in Beziehung auf diese Sammlung der 4 Evangelien für sich: so läßt sich erklären, wie κατά entstanden ist in seiner eigentlichen Bedeutung: secundum, indem εὐαγγέλιον die mehr historische Art der Verkündigung von Christo bedeutet. Denken wir uns nemlich einen solchen εὐαγγελιστής, so trug dieser Nachrichten aus dem Leben Christi vor, doch nicht um ein historisches Ganzes zu geben, sondern nur in einer Reihe von einzelnen Erzählungen, wie es die Gelegenheit mit sich brachte, so wie Etwas aus dem lehrenden Vortrage dadurch zu erläutern war. Nun aber war doch der geschichtliche Zusammenhang dieser einzelnen Erzählungen in dem Leben Christi selbst gegeben; also mußte auch schon in den bloß Hörenden die Tendenz sein, diesen Zusammenhang zu suchen, sie mußten ihn voraussetzen. Eine solche geschichtliche Zusammenfassung konnte nun als die Totalität der Nachrichten des εὐαγγελιστής betrachtet werden, und das ist das εὐαγγέλιον. So konnte man sagen: τὸ εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον, d. h. nach der Weise, wie es Matthäus vorgetragen. Dieser Ausdruck ist immer zweideutig, er kann bedeuten, daß Matthäus es verfaßt habe, oder, daß es nach seiner Erzählung geschrieben sei; aber immer wird auf seine Auctorität zurückgegangen. Offenbar setzt aber dieser Ausdruck schon mehrere ähnliche Schriften voraus und kann also nur in Beziehung auf die Sammlung entstanden sein. Hier

giebt es noch Gegenstände der Untersuchung, die der Behandlung im Einzelnen müssen vorbehalten bleiben.

§. 26.

Alle Interpunction, als grammatisches Urtheil, alle Abtheilung, alle Notizen in Ueber- und Unterschriften gehören also nicht zur ursprünglichen Schrift. Was nun aber den Text selbst betrifft, so ist eine ausgemachte Thatsache, daß es in demselben Differenzen in großer Menge giebt. Es hat allerdings eine Zeit gegeben, wo man dies für unverträglich mit der Art hielt, wie man sich die Inspiration des neuen Testaments dachte; aber der Augenschein hat dies widerlegt, und die Theorie muß sich darnach bequemen und zugeben, daß sich das N. T. nach demselben Gesetz vervielfältigte, wie andere Bücher.

Wenn wir die Frage aufstellen — nicht um Principien der Critik daraus abzuleiten, sondern um das Thatsächliche auf's Reine zu bringen —, welches das sicherste Mittel wäre, diese Differenzen wieder zu reduciren: so wäre es das, wenn man die Urschriften hätte und damit jede Copie vergleichen könnte. Dies aber liegt außer der Möglichkeit, denn nicht nur giebt es von keinem neutestamentlichen Buche die Urschrift, sondern es gehn auch nicht einmal unsre Nachrichten bis auf die Urschriften zurück, von deren Schicksalen es gar keine Erzählungen giebt. Die Nothwendigkeit ist aber natürlich vorhanden, daß die Abschriften definitiv von den Urschriften herrühren, daß also die neutestamentlichen Bücher müssen vervielfältigt sein, ehe die letztern verloren gegangen sind. Aber es wäre ganz falsch, wenn man denken wollte, daß von Anfang an ein critisches Bestreben über die Vervielfältigung gewacht habe. Denn das würde sich in jener ersten Zeit darin haben aussprechen müssen, daß auch die Abschriften aus der zweiten und dritten Hand mit den Urschriften verglichen worden wären, und davon würde gewiß irgend eine Notiz übrig geblieben sein. Auch die Werthschätzung der neutestamentlichen Schriften ist in der Zeit vor der Sammlung erst allmählig

bis auf ihre größte Höhe gekommen. Wenn wir die apostolischen Briefe als die frühesten Producte ansehn, was sie doch wahrscheinlich sind: so waren diese an einen bestimmten Kreis gerichtet, und es läßt sich gar nicht denken, daß irgend ein Apostel den Gedanken gehabt hätte, daß seine an eine Gemeinde oder eine Person gerichtete Schrift für die ganze Christenheit sollte bestimmt sein. Von einer solchen prophetischen innern Anschauung findet sich keine Spur. Die Gemeinden und Personen, an welche solche Briefe gerichtet waren, sahen diese natürlich ganz einfach als die ihrigen an. Nun war es natürlich, daß ein gewisser Werth darauf gesetzt wurde, eine solche Schrift zu haben, weil dies ein näheres Verhältniß zu einem apostolischen Manne voraussetzte, dessen Andenken wohl durch Vorlesen von Zeit zu Zeit lebendig erhalten wurde. Dabei sind wohl zum Privatgebrauch die ersten Abschriften gemacht, aber ohne daß man daran dachte, andere als die gewöhnlichen Regeln dabei anzuwenden; und so entstanden gewiß schon sehr frühzeitig, ehe Sammlungen gemacht wurden, Differenzen im Text.

Einige merkwürdige Beispiele verschiedener Lesarten finden sich bei Clemens Alexandrinus. So führt er Mat. 5, 10. so an: *μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται* und giebt als Abweichung an: *μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ὑπὸ τῆς δικαιοσύνης, ὅτι αὐτοὶ ἔσονται τέλειοι, καὶ μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκα ἐμοῦ, ὅτι ἕξουσι τόπον ὅπου οὐ διωχθήσονται*[1]). Diese Aenderungen und Zusätze bezeichnet Clemens als Abweichungen von seiner eignen Handschrift; aber er selbst hat in seinen Citaten solche Verschiedenheiten von unserm Text; Mat. 6, 33. *ζητεῖτε πρῶτον τὴν βασιλείαν* etc. giebt er ganz anders: *αἰτεῖσθε τὰ μεγάλα καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προστεθήσεται*[2]). Das ist noch dazu eine so bekannte Stelle, die gewiß viel gebraucht worden ist. Ebenso giebt es kleinere

---

1) Clem. Alex. strom. lib. IV. pag. 490. ed. Sylburg.

2) Strom. lib. I. pag. 346; vergl. dagegen Paedag. lib. II. pag. 198.

Abweichungen, die doch auch nicht unbedeutend sind, sobald man sie von Seiten der Absicht betrachtet, die Sprache zu verbessern oder zu erklären; so Mat. 10, 42. statt *ποτήριον ψυχροῦ* bei Clemens: *ποτήριον ψυχροῦ ὕδατος* [1]).

Ueber solche absichtliche Aenderungen zur Verbesserung des Textes vergleiche De Wette §. 36. — Auch Origenes klagt schon über bedeutende Verschiedenheiten in den Handschriften und schreibt sie theils der *ῥαθυμία* der Abschreiber zu, theils der *τόλμη* derselben in Beziehung auf die Sprache, ja auch dem Privatmeinungs-Interesse. Er sagt: Jetzt ist offenbar die Verschiedenheit der Handschriften schon sehr groß, sei es nun aus Nachlässigkeit der Abschreiber, sei es aus der Kühnheit Einiger in schlechter Berichtigung des Geschriebenen, oder sei es daher, daß Einige das, was ihnen besser gefiel, in der *διόρθωσις* hinzugesetzt oder hinweggenommen haben [2]). Der Ausdruck *διόρθωσις* kann Zweierlei bedeuten: die dem Abschreiben vorhergehende Zurichtung einer Handschrift zum Abschreiben und die Vergleichung des Abgeschriebenen mit der Urschrift nebst den dabei vorgenommenen Berichtigungen. Nun denkt man gewöhnlich nur an das Erstere, aber ich weiß nicht, ob mit Recht; nach der Stelle des Origenes scheint es vielmehr das Zweite zu bedeuten, es sind superscriptiones, die der gemacht hat, welcher die Abschrift mit der Handschrift, wovon sie genommen war, verglich, wobei Conjecturen stattfinden konnten.

Die ältesten Differenzen, von denen wir bestimmte Notizen haben, sind die, welche Tertullian und Epiphanius aus dem Marcion [3]) anführen. Da findet sich nun, daß beide in ihrem

---

ζητεῖτε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, καὶ τὰ τῆς τροφῆς προστεθήσεται ὑμῖν und Strom. IV. p. 488. *ζητεῖτε πρῶτον τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν καὶ τὴν δικαιοσύνην· ταῦτα τὰ μεγάλα· τὰ δὲ μικρὰ καὶ περὶ τὸν βίον, ταῦτα προστεθήσεται ὑμῖν.*

1) Clem. Al. Quis dives salv. 31. *ὁ δὲ μαθητὴν ποτίσας εἰς ὄνομα μαθητοῦ ποτήριον ψυχροῦ ὕδατος, τὸν μισθὸν οὐκ ἀπολέσει.*

2) Origen. comment. in Matth. XV. T. III. p. 671. Vgl. De Wette §. 35.

3) Vgl. De Wette §. 34.

Urtheile über diese Differenzen gar nicht einig sind. Der Eine sagt, den Brief an Philemon habe Marcion ganz unverändert gelassen, der Andre, er habe ihn ganz verderbt; Tertullian bezeichnet in den Briefen an die Tessalonicher nur kleine Verfälschungen, Epiphanius nennt sie ganz verderbt; ebenso verhält es sich mit dem Philipperbrief. Origenes sagt, daß Marcion den Schluß des Römerbriefs ganz abgeschnitten habe; darin ist aber keine dogmatische Tendenz zu bemerken, es muß also an den Handschriften gelegen haben, die Marcion hatte. Ob nun Tertullian andere Handschriften des Marcion gesehn hat, als Epiphanius, oder ob vielleicht die Handschriften der Marcionitischen Sammlung überhaupt variirt haben, ist nicht auszumachen. So viel ist gewiß, daß sehr viele Verschiedenheiten darin vorkommen, die durchaus nicht absichtlich sein können. Auf solche also, in denen keine antijudaisirende Absicht erkennbar, müßte man einen hohen Werth legen, weil der Text des Marcion von einem so hohen Alter ist.

Bei den Aenderungen, wovon Origenes oben berichtet, ist schon ein Einfluß der Critik sichtbar, so wie aus dem Clemens ein glossirendes Verfahren, analoge Zusätze zu machen, erhellt. So können von diesen Zusätzen manche aus den Anwendungen entstanden sein, die vielleicht in öffentlichen Vorträgen gemacht wurden, und die nachher Jemand in den Text hineingetragen hat; woraus freilich hervorginge, daß eine so gar große Ehrfurcht vor den apostolischen Schriften nicht kann gewesen sein. Wir haben also aus dieser Zeit Veränderungen des Textes von dreierlei Art: Irrthümer aus Mangel an Sorgfalt, Irrthümer, die auf Veranlassung theils solcher Fehler theils einer ursprünglichen Nachlässigkeit durch Anwendung der Critik entstanden sein können (*διόρθωσις*), und Irrthümer durch Vermischung von Anderem mit dem Ursprünglichen. — Wenn man nun hier zu sehr den Unterschied zwischen dem Absichtlichen und Zufälligen urgirt, so kann leicht etwas Uebertriebenes hineinkommen. Es liegt noch Etwas zwischen beidem, nemlich die Aenderung mit Wissen und Willen, aber ohne eine bestimmte Absicht. Nur im Interesse von häretischen Par=

Digitized by Google

theien mag solche Absicht den Aenderungen zum Grunde gelegen haben. Sonst hat Jeder seine Veränderungen wohl nur für seinen Privatgebrauch gemacht, denn außerdem war ja keine Veranlassung, Etwas zu verändern. Bei größern in sich abgeschlossenen Partheien gab es aber allerdings eine solche, nemlich, um den in der katholischen Kirche gewöhnlichen Text außer Gebrauch zu setzen. — Eine spätere Stelle bei Hieronymus deutet ebenfalls auf Veränderungen in Handschriften hin, die mit Wissen und Willen gemacht waren; er sagt nemlich: „Ich übergehe die Handschriften, die man unter dem Namen des Lucian und Hesychius kennt, denen aber nur die verkehrte Streitsucht weniger Menschen einen Werth beilegt [1].“ Hier ist allerdings eine Spur von Veränderungen im Text, die eine bestimmte Classe von Handschriften constituirten, und auf die ein gewisser Werth gelegt wurde. Aber man kann, was Hieronymus sagt, nur von Privatleuten (pauci homines) verstehn, und keineswegs waren diese Veränderungen in gewissen Provinzen einheimisch, noch hatten sie großen Einfluß.

§. 27.

Wenn wir nun dies so in seinem natürlichen Verlaufe betrachten, so kommen wir auf den gegenwärtigen Bestand unsers handschriftlichen Textes.

Es giebt noch eine sehr große Menge von Abschriften der neutestamentlichen Bücher aus verschiedenen Zeiten, die sich von einander bedeutend unterscheiden. Die in den critischen Apparaten mit Buchstaben bezeichneten Handschriften sind mit Uncialen geschrieben, die mit Zahlen bezeichneten mit Cursivschrift seit dem 10. Jahrhundert. Der Differenz des Alters wegen muß man dies als zwei verschiedene Classen ansehn. Es ist aber eine Möglichkeit, daß doch der Werth einer Cursivhandschrift größer ist, als der einer Uncialhandschrift, denn die erstere kann von einer

---

1) Hieron. praef. in IV. Evang. ad Damas.; vergl. De Wette §. 39.

Uncialhandschrift abgeschrieben sein, die weit besser und älter war als die, wovon die letztere copirt ward. Dieser Umstand ist es eigentlich, der zu einer sehr künstlichen Behandlung dieses Gegenstandes Veranlassung gegeben hat.

Nach dem, was schon über ältere Verschiedenheiten im Text gesagt ist, muß es natürlich erscheinen, daß die Differenzen seit der Zeit, wo die Bücher als Sammlung in den Kirchen gebraucht und vervielfältigt wurden, auch auf außerordentliche Weise sich vermehrt haben. Die διόρθωσις zwar hatte den Zweck, die durch das Abschreiben entstandenen Fehler zu vermindern; denken wir aber, daß zur Vervielfältigung in größerm Maaßstabe gleichzeitig mehrere Abschriften verfertigt wurden, indem Einer vorlas, Mehrere schrieben, so ward das berichtigende Verfahren schwieriger, und die Fehler häuften sich. Nimmt man dazu, daß auch Handschriften zum Abschreiben gebraucht wurden, welche in fleißigem Privatgebrauch gewesen, und in denen Manches am Rande geschrieben war, theils als Berichtigung einer offenbar verfälschten Stelle theils als erklärender Zusatz: so konnte es leicht kommen, daß ein minder kundiger Abschreiber alles dies in den Text hineinnahm, so daß diese glossirenden Veränderungen eine neue Quelle von Differenzen waren.

Es giebt verschiedene Mittel, die vorhandenen Handschriften nach der sehr verschiedenen Zeit, worin jede geschrieben ist, zu classificiren. Alte Handschriften zu lesen, ist bekanntlich eine eigenthümliche Fertigkeit, wozu ein gewisser Grad von Uebung gehört; ebenso ist es eine eigne Kunst, ihr Zeitalter zu bestimmen. Dies ist, was man mit dem Ausdruck Paläographie zu bezeichnen pflegt. Die Kennzeichen liegen theils in den Schriftzeichen, theils in der Art und Weise, den Text zu behandeln, theils in dem Material, worauf er geschrieben ist. Ist z. B. auf Leinenpapier geschrieben, so kann die Handschrift nicht älter sein, als die Erfindung dieses Papiers; die auf Baumwollenpapier sind schon älter, am ältesten die auf Pergament, doch wurde dies auch noch gebraucht, als man schon Papier kannte.

Das beste Kennzeichen bleiben immer die Schriftzeichen, und darnach hat man sie abgetheilt. Wir haben noch Handschriften, die älter sind, als die Stichometrie, ohne Wortabtheilung, Accente und Interpunction, andere mit Zeichen der Stichometrie, andere, wo die Interpunction an die Stelle der Stichometrie getreten ist.

Zu der 1sten Classe gehören:

1. Der Codex Alexandrinus (A.), in England befindlich, das ganze A. und N. T. enthaltend mit einigen Lücken, von Woide am Ende des vorigen Jahrhunderts als Facsimile abgedruckt.

2. Der Codex Vaticanus (B.), das A. u. N. T., letzteres mit Lücken. — Beide Codices sind ohne Accente und Interpunction, die sich nur bei schwierigen Stellen, offenbar aus späterer Zeit, findet. Der Cod. A. hat auch die ältern Hauptstücke der Evangelien, welche unter dem Namen τίτλοι bekannt sind; der Cod. B. andre Abschnitte, verschieden von denen des Eusebius und Euthalius.

3. Der Codex Ephraem (C.), ein cod. rescriptus, sehr unvollständig im A. T., auch im N. T. mit Lücken.

Diese 3. Codices sind die ältesten; Einige setzen sie ins 5te, Andre ins 4. Jahrhundert. In Montfaucon's paläographischem Werke sind Schriftproben aus ihnen.

4. Später bekannt geworden ist der Codex Z., der sich in Dublin befindet und einen Theil des Evang. Matthäi enthält; er ist von Barret im Facsimile herausgegeben.

Die 2te Classe bilden die Handschriften aus den Zeiten der Stichometrie.

1. Der Codex Cantabrigensis (D.), nur die Evangelien und die Apostelgeschichte, mit einer ältern lateinischen Uebersetzung zwischen den Zeilen. Er ist vielfach untersucht, neuerdings von Dav. Schulz in einem Programm, der ihn in weit spätere Zeit setzt, als andere Critiker, die ihn sehr hoch stellen. Er ist dadurch merkwürdig, daß er mehrere von den alten Abweichungen von unserm Text enthält, die sich bei Clemens Alex. finden. Facsimile von Kipling in Cambridge.

2. Codex Claromontanus, auch mit D. bezeichnet, weil er eine Art Ergänzung des Cantabrigiensis enthält, nemlich nur die paulinischen Briefe, stichometrisch mit Accenten und lateinischer Uebersetzung.

Von derselben Art, nemlich latinisirend, sind die übrigen stichometrischen Handschriften; dahin gehören zwei, welche mit E. bezeichnet sind, nemlich

3. Codex Laudianus, die Apostelgeschichte enthaltend, mit den Euthalischen Abschnitten, ohne Accente, und

4. Codex Sangermanensis mit den paulin. Briefen, jetzt allgemein für eine Abschrift des Claromontanus gehalten.

5. Codex Augiensis (F.), die paulin. Briefe enthaltend, ebenfalls mit lateinischer Uebersetzung, die Wörter schon mit Puncten abtheilend, gewöhnlich in das 9. Jahrh. gesetzt.

6. Codex Boernerianus (G.), mit lateinischer Interlinearversion. Die Stichen sind hier schon zusammengeschrieben, jedoch mit größern Buchstaben bezeichnet. Ohne Accente, aber interpungirt. Enthält die paulin. Briefe.

7. Codex Coislinianus (H.), nur Fragmente der paulin. Briefe.

Die 3te Classe umfaßt Handschriften wieder ohne Spuren der Stichometrie, die nur von geringerm Werthe sind, und von denen keine das ganze N. T. enthält. Hierhin gehören: Codex Basiliensis, ebenfalls mit E. bezeichnet, nur die vier Evangelien, aber sehr lückenhaft, enthaltend; Codex V., im Evang. Johannis abgebrochen und von einer jüngern Hand fortgesetzt; Codex Cyprius, sonst Colbertinus (K.), mit den Evangelien; Codex M. ebenfalls mit den Evangelien; eine von den Handschriften Matthäi's, die er mit g. bezeichnet, die paul. und kath. Briefe enthaltend, mit Scholien, die in Cursivschrift geschrieben sind, so daß man sieht, daß die Uncialen auch noch neben der Cursivschrift gebraucht wurden. Man könnte daraus schließen, daß selbst Handschriften mit Uncialen aus einer Zeit waren, wo schon lange die Cursivschrift bekannt war; aber dies ist doch nicht wahrscheinlich, sondern jener Codex muß wohl aus einer Zeit sein, wo noch beide Schrift-

arten gewöhnlich waren, denn die mühsame Uncialschrift wird man gewiß nicht angewendet haben, wo sie nicht gebräuchlich war. Er steht also an der Gränze beider Perioden, nemlich im 10. Jahrh.

In Berlin befindet sich der Codex Ravianus, von dem Pappelbaum nachgewiesen hat, daß er unächt und aus einem gedruckten Texte nachgemacht ist.

Nun folgt eine große Menge von Handschriften auf gewöhnlichem Papier in Currentschrift, in welchen sich die Mannigfaltigkeit des Textes sehr gesteigert hat.

Daß solche offenbar jüngere Handschriften doch getreue Copien von sehr alten sein können, ist ein Motiv, die Untersuchung über das Alter der Lesarten auch in dieses Gebiet hineinzuziehn, um zu beurtheilen, wornach die Handschriften unter sich zu classificiren wären. Dies gehört aber in die Disciplin der neutestamentlichen Critik, und kann daher hier nicht behandelt werden. Nur das gehört hierher, was die Voraussetzungen jener Critik enthält und den Thatbestand angiebt, welcher den darauf bezüglichen Hypothesen zum Grunde liegt. Ehe wir darauf eingehn, müssen wir zuerst eine so zu sagen natürliche Geschichte des Textes construiren.

§. 28.

Die ursprüngliche Vervielfältigung der einzelnen neutestamentlichen Bücher müssen wir uns als Privatsache denken von Leuten, die auf Reisen neutestamentliche Schriften fanden, die sie in ihrer Heimath nicht kannten und deshalb abschreiben ließen. Denn ein ursprünglich absichtliches Verfahren kann man sich deshalb nicht denken, weil es damals noch keinen allgemeinen kirchlichen Zusammenhang gab. Wenn eine Gemeinde einen apostolischen Brief hatte, so wurde er treu bewahrt und durch Vorlesen von Zeit zu Zeit in die Tradition übertragen. Besondre Abschriften wurden davon nicht gemacht; höchstens kann man sich denken, daß, wenn eine Gemeinde in einer größern Stadt viele kleinere Nebengemeinden unter sich hatte, sich dann die Nebengemeinden Abschrif-

ten dieser Briefe verschafft haben. Dabei muß nun die Sache ihren natürlichen Gang gegangen, und durch Versehen Verschiedenheit im Texte entstanden sein.

Wenn nun an einzelne Gemeinden und einzelne Mitglieder Schriften von anderwärts gekommen waren, so entstand auf diese Weise ein erweitertes Vorlesen, und von daher datirt sich das häufigere Abschreiben. Es ergiebt sich von selbst, wie die kirchlichen Metropolen dabei Centralpuncte bildeten, in denen sich neutestamentliche Schriften ansammelten, und von denen die Vervielfältigung ausging; und so entstanden die Notizen von der Differenz der Sammlungen in den Gemeinden, weßwegen einzelne Bücher angenommen oder nicht angenommen wurden. Wenn wir nun denken, daß von diesen Puncten aus in dem Maaße, als die Sammlung sich vergrößerte und allgemeiner wurde, die Vervielfältigung nach einem größeren Maaßstabe geschah, so ist klar, daß von jedem dieser Puncte aus ein gewisser gleichförmiger Text sich verbreitete. Offenbar sind in manchen Provinzen durch die locale Aussprache und Verschiedenheit der Schriftzeichen Fehler entstanden, die es in andern nicht gab; so läßt sich denken, daß constante Differenzen sich einfanden. Nun fragt sich, ob man Ursache hat, anzunehmen, daß eine critische Vergleichung verschiedener Texte aus andern Provinzen beim Abschreiben zum Grunde gelegen hat. Wir haben an Clemens Alex. und Origenes gesehn, daß allerdings die Critik sehr zeitig erwachte; aber es läßt sich gar nicht sagen, daß diese critischen Bemühungen das Geschäft des Abschreibens unter ihre Direction nahmen, sondern es war nur gelehrte Beurtheilung einzelner Stellen, ohne daß eine Behandlung des ganzen Textes von critischer Ansicht aus stattgefunden hätte. Beim Abschreiben lag gewiß nur die Auctorität einer Handschrift aus einer angesehnen Gemeinde zum Grunde, worauf dann die *διόρθωσις* folgte. Nun gab es aber außerdem auch Exemplare zum Privatgebrauch bei vornehmen Christen; und dies war nicht etwas Ungewöhnliches, sondern es gehörte, wie wir aus dem Tadel des Chrysostomus sehn, zum Luxus, sich besonders

schön geschriebene Handschriften von neutestamentlichen Büchern zu verschaffen. Und auf diesem Gebiete konnte weit eher eigentlich critische Behandlung des Textes zu Stande kommen[1]).

Bei der großen Menge der spätern Handschriften, welche, die Lectionarien mitgerechnet, mehrere Hundert betragen, bleibt immer ein Hauptunterschied, den wir schon bei den ältern Codices bemerkt haben, die Verwandtschaft mit dem lateinischen Texte auf der einen, und der rein griechische Text auf der andern Seite. Man kann auch aus andern paläographischen Kennzeichen Schlüsse auf die Gegend machen, in der eine Handschrift geschrieben ist. Einige der bedeutendsten sind offenbar in Egypten geschrieben. Nun war Alexandrien in jener Zeit der Sitz der grammatischen Studien, und daraus läßt sich die Vermuthung bilden, daß dies einen vorzüglichen Einfluß auf den Text des neuen Testaments gehabt; aber wenn man annimmt, daß der Vaticanische Codex auch in Egypten geschrieben i , so scheint das doch nicht der Fall gewesen zu sein, denn der Text desselben verräth gar nicht die Hand eines grammatischen Abschreibers oder Verbesserers.

§. 29.

Nun wollen wir die verschiedenen Hypothesen betrachten, die man gemacht hat, um sich die Aufgabe der Critik des neutestamentlichen Textes zu erleichtern.

Die Aufgabe ist eigentlich, daß man suchen soll, die jetzigen Leser so viel wie möglich in die Stelle der ursprünglichen Leser zu versetzen, d. h. den Text der Urschrift wieder herzustellen. Dazu muß man das Vorhandene vornehmen, um aus den verschiedenen Lesarten nach bestimmten Grundsätzen auszuwählen und, wo alle Codices Falsches haben, nach der größten Wahrscheinlichkeit zu ändern. Bei der Vergleichung der verschiedenen

---

1) Erster Entw.: Auf diese Exemplare im Privatgebrauch kann eher kritische Autorität einen Einfluß gehabt haben. Damit stimmt auch die Art, wie Hieron. sich über Hesych. und Lucianus äußert.

Lesarten kommen nun zwei Regeln mit einander in Streit, nemlich, die Stimmen zu zählen, und sie abzuwägen, und die Aufgabe der Critik ist, entweder zwischen diesen beiden Regeln zu entscheiden, oder sie mit einander auf gewisse Art zu combiniren. Um sie abzuwägen, muß man einen Maaßstab haben, und der ist das Alter; aber es können sehr junge Codices Abschriften von sehr alten, und also besser, als unsre alten, sein; so verschwindet also dieser Maaßstab wieder. Wenn man aber die Stimmen zählen will, so wird man in solche Weitläuftigkeit geführt, daß man suchen muß, die Zahl abzukürzen, indem man mehrere Handschriften als Eins betrachtet, und man muß darauf sehn, welche Codices besondere Verwandtschaft haben, um nicht dasselbe Zeugniß doppelt zu zählen. Dieß ist nun besonders die Richtung, welche jene Hypothesen nehmen. Seit Bengel, Wetstein, Semler hat man die Verschiedenheiten der Lesarten physionomisch betrachtet und die Codices nach gewissen Familienähnlichkeiten zusammengestellt. Besonders wichtig sind dabei die beiden Hypothesen, welche von Griesbach und Hug aufgestellt worden.

Hug nimmt an, es habe lange Zeit einen ganz unregelmäßigen Text der neutestamentlichen Bücher gegeben, wobei man keine rechte Sorgfalt angewendet habe, so daß leicht willkührliche Aenderungen entstehen konnten. Diesen Zustand nennt er *κοινὴ ἔκδοσις*, welcher Ausdruck ursprünglich von demjenigen homerischen Text gebraucht wurde, welcher älter ist, als die Recensionen der Alexandriner [1]). Der Ausdruck ist dafür schon vielleicht nicht ganz richtig, vollends aber nicht beim N. T., denn unter *ἔκδοσις* versteht man eine Menge gleichzeitig erscheinender Abschriften desselben Textes, bei uns Ausgabe in mehreren Exemplaren. Nun nimmt Hug nachher drei Recensionen an: 1. die Alexandrinische, die er dem Hesychius zuschreibt, 2. die Constantinopolitanische des Lucian, 3. die des Origenes. So nimmt er

---

1) Ueber den Ausdruck *κοινὴ* in Beziehung auf den Text der LXX. vergl. De Wette Einl. in's A. T. §. 46.

also vier Textesarten an, die eine ist gleichsam wild, die andern sind cultivirt. Allein die historische Begründung dieser Hypothese ist schwach. Die angenommene doppelte Recension des Hesychius und Lucian gründet sich nur auf eine Stelle bei Hieronymus, die wir oben schon angeführt haben [1]); da wird allerdings gesagt, daß es solche Recensionen gegeben, aber daß diese in der Kirche geltend gemacht worden wären, davon ist keine Spur. Daß es ferner eine eigne Recension des Origenes gegeben habe, davon finden wir in dessen Schriften Nichts. Er beklagt sich über die große Verschiedenheit der Exemplare und stellt selbst einige Verbesserungsversuche an, aber ohne eine Recension des ganzen Textes vorzunehmen. Es ist hier ein zu weiter Gebrauch von den Andeutungen des Hieronymus gemacht worden, welcher hier und dort sagt, daß er den Exemplaren des Adamantius folge [2]); was sich wohl eher auf die Anführungen des Origenes bezieht. Dagegen ist es wohl wahrscheinlich, daß von Constantinopel aus, als einer Hauptkirche, wohin Alles zusammenfloß, sich ein gewisser übereinstimmender Text in der europäisch-griechischen Kirche verbreitete; aber ebenso müßte auch zu Antiochien, wo eine eigne Schule war, ein besonderer Text gewesen sein, der in die asiatisch-griechische Kirche überging; nimmt man nun noch Alexandrien und Italien dazu, so hätte man also auch vier Textesgestaltungen, und so wäre das ein bestimmtes Bild, welches vollständig genug wäre, wenn man es nur verfolgen könnte.

Griesbach ist nicht so ins Einzelne eingegangen; er nimmt aber auch drei verschiedene Textesrecensionen an, ohne sie jedoch auf einzelne Urheber zurückführen zu wollen, so daß es vielmehr nur drei Hauptgestaltungen des Textes sind. Die erste

---

1) Seite 96.

2) Hieron. ad Mat. 24, 36.: quum in graecis, et maxime Adamantii et Pierii exemplaribus, hoc non habeatur adscriptum. Ad Gal. 3, 1.: hoc, quia in exemplaribus Adamantii non habetur, omisimus. Vergl. De Wette Einleit. in's N. T. §. 39.

nennt er die occidentalische und basirt sie auf den ersten Uebergang der Bücher aus dem Orient nach Italien, wo denn gleich zu den Vorlesungen eine lateinische Uebersetzung nothwendig wurde; daher hat er ein Vorurtheil für die Aechtheit und das Alter des italischen Textes. Wenn er aber annimmt, daß die italische Recension sich früher gebildet habe, als im Orient die Sammlung des ἀπόστολος entstand: so ist das doch zu viel behauptet. Denn wenn die Bücher auch früher nach Italien gekommen wären, so hätte dies doch nur einzeln geschehn können. Wir haben aber keine Notiz von einem Vorhandensein einzelner Bücher in Italien älter als die Sammlung; vielmehr ist gerade der italische Text am ähnlichsten dem der jüngsten solcher Sammlungen in der griechischen Kirche. Dann müssen wir doch noch unterscheiden das Hinüberkommen der neutestamentlichen Bücher nach Italien und das Entstehen eines besondern Textes in Uebereinstimmung mit einer lateinischen Uebersetzung. Denn so lange das Christenthum in Italien noch nicht überwiegend herrschte, war eine lateinische Uebersetzung gar nicht nothwendig, weil das Griechische in den größeren Städten bekannt war. Wenn man aber auch das große Alter dieser Recension zugeben wollte, so würde daraus für den Werth derselben Nichts folgen. Denn es würde nur ein Text gewesen sein, wie Hug seine κοινὴ ἔκδοσις beschreibt, aus Privatsammlungen entstanden und ganz unregelmäßig. So mußte denn auch die Unbekanntschaft mit einem andern Texte das Einschleichen von Fehlern und Glossen erleichtern [1]). Also können wir diesen italischen Text, wenn er auch sehr alt wäre, doch nicht höher schätzen, als die κοινὴ ἔκδοσις bei Hug.

Die beiden andern Recensionen knüpft Griesbach nun mit Recht an den überwiegenden Einfluß von Alexandrien und Constantinopel [2]). Wie nun aber zu erkennen ist, was als

---

1) Erst. Entw.: nur die strengeren Hebraismen möchten als ächt anzusehen sein.

2) Erst. Entw.: also im Gegensaze zu Hug an die Oeffentlichkeit und den klerikalischen Einfluß.

alexandrinischer Text zusammengehört, und was als constantinopolitanischer, ist sehr schwierig und immer unsicher, weil es an hinreichenden Datis fehlt, um das Vaterland der Handschriften auszumitteln. Daher hat sich Griesbach vorzüglich an die Schriften der Kirchenväter aus diesen verschiedenen Provinzen und an die alten Uebersetzungen gehalten. (Ich habe von diesen Uebersetzungen nicht besonders gehandelt, weil für den gewöhnlichen Gebrauch in Beziehung auf das eigentlich allgemein Theologische in der That wenig dabei herauskommt; es ist nur der Critiker von Profession, den man wegen dieser alten Uebersetzungen an das darüber Gangbare verweisen muß). Nun ist es allerdings wahr, daß die älteste syrische Uebersetzung älter ist, als der Canon sich fixirt hat. In Antiochien zwar war eine so starke griechische Colonie, daß man es fast ganz als eine griechische Stadt ansehn kann. Aber in dem übrigen Syrien, wo das Christenthum sehr zeitig eindrang, war das Syrische die Landessprache, also eine Uebersetzung nothwendig, sobald man anfing, neutestamentliche Schriften in den Kirchen zu gebrauchen. Nun giebt es Nachrichten von dem Alter auch anderer Uebersetzungen, und es ist also unläugbar, daß mehreren derselben ein Text zum Grunde liegt, der älter ist, als unsre ältesten Handschriften. Der Gebrauch aber, der in der Critik von diesen alten Uebersetzungen zu machen ist, reducirt sich auf sehr wenig, so daß der allgemein theologische Leser von ihnen keine Notiz zu nehmen braucht. Denn von den zahllosen Verschiedenheiten des neutestamentlichen Textes sind doch nur wenige, die einen wirklich verschiedenen Sinn geben, und noch weniger, die für das Dogma von Bedeutung wären; die meisten beruhn auf grammatischen Einzelnheiten. In den meisten dieser Fälle kann man aber zu den Uebersetzungen seine Zuflucht nicht nehmen, weil man nicht aus ihnen sehen kann, was für einen Text sie gehabt, da die grammatischen Bestimmungen in den verschiedenen Sprachen verschieden sind. Allerdings, wenn ein gehöriger Vorrath von solchen Stellen vorhanden wäre, aus denen man schließen könnte, wie die alten Uebersetzer gelesen haben,

und wenn man bestimmt sagen könnte, woher sie ihren griechischen Text genommen haben: so könnten sie ein wichtiges Moment sein für die Ausmittlung und Ausführung der größeren Familienähnlichkeiten. Aber nun liegt die Sache so, daß hier ein so gekünsteltes und willkührliches Verfahren im Einzelnen ist, daß wenig damit ausgerichtet wird, und eine vorgefaßte Meinung zu Urtheilen führt, die Niemand unbefangen billigen kann. Nach der Art, wie Griesbach die Hauptcriterien seiner Familien bestimmt, stellt er die Hypothese auf, daß die syrische Uebersetzung durch verschiedene Hände gegangen und nach spätern griechischen Handschriften corrigirt sei; das ist aber eine mit dem Zustande der syrischen Litteratur gar nicht zusammenstimmende Meinung.

Ebenso findet man in beiden Hypothesen eine Ansicht über den Text des Chrysostomus, die für sich betrachtet sehr wunderlich herauskommt. Hug rechnet den Chrysostomus zu der Recension des Origenes, und es läßt sich gar nicht denken, wie er sollte gerade zu egyptischen Exemplaren gekommen sein, wenn es noch dazu eine Lucianisch-constantinopolitanische Recension gegeben hat. Auch Griesbach meint, daß der Text des Chrysostomus nicht zu der eigentlich constantinopolitanischen Recension gehöre, sondern ein vermischter sei. Aber wenn die Familienähnlichkeiten schon damals durch einander gemischt waren, so sehe ich gar nicht die Möglichkeit, wie man sie jetzt noch aus einander halten will. Es ist überhaupt der Gebrauch von Stellen der Kirchenväter in der Critik eine schwierige Sache; nur in solchen Fällen, wo sie in der Auslegung besondere Rücksicht auf eine abweichende Lesart nehmen, kann man erkennen, was sie gelesen haben, oder da, wo mitten in der Rede Stellen eingeführt werden. Denn die Abschnitte, über welche die Homilien gehalten waren, wurden später geändert, und so findet man häufig Spuren, daß der Kirchenvater ganz anders gelesen hat, als jetzt davor steht. Auch die Citate in der Mitte der Rede sind gewöhnlich aus dem Gedächtniß angeführt und daher sind Fehler und Abweichungen natürlich. Wenn man die Art betrachtet, wie Griesbach in seinen Prolegomenis und

Symbolis criticis über einzelne Kirchenväter und Handschriften urtheilt, so muß man sich nothwendig überzeugen, daß dies ganze System in seinen Gründen nicht gehörig fest ist und in seinen Folgerungen so künstlich, daß es zu gar Nichts führt. Der Ausdruck, Recension, paßt bei ihm nur auf die alexandrinische; die beiden andern sind genau genommen nur zwei verschiedene Zustände eines nicht recensirten Textes, zwei verschiedene Zweige der κοινὴ ἔκδοσις, die sich im Occident eigenthümlich gestaltete; z. B. da es im Lateinischen keinen Artikel giebt, so geschah es, wenn eine Interlinearversion gemacht wurde, häufig, daß auch im Griechischen der Artikel ausgelassen wurde; ähnlich geschah es mit Präpositionen und Casus, die im Lateinischen anders sind, als im Griechischen. Wenn wir nun bedenken, wie zu verschiedenen Zeiten der Zusammenhang zwischen den europäischen und asiatischen Theilen der griechischen Kirche sehr verschieden war, so können wir die Verschiedenheit der Textesgestaltung uns erklären, ohne an eine solche Recension zu denken.

Abweichend sind die Ansichten von Chr. Fr. Matthäi und Scholz. Ersterer hat lange in Rußland gelebt und dort eine Menge von Handschriften gefunden, die unter sich sehr ähnlich sind, und sich zum Slavonischen ebenso verhalten, wie die occidentalischen zu der lateinischen Version. Diese Handschriften sind wahrscheinlich aus Constantinopel; und daher hat Matthäi eine große Vorliebe für die constantinopolitanische Recension, der er eine große Sorgfältigkeit zuschreibt. Wollten wir aber dabei stehn bleiben, so würden wir nur einen sehr späten Text für das N. T. bekommen. Der katholische Professor Scholz ist derselben Meinung und nimmt auf sehr schwache Gründe an, daß dieser Text, wenn auch jünger, doch besser sei, als unser ältester, und identisch mit dem ursprünglichen, wie er war, ehe die Aenderungen hineinkamen; es wäre also dies die Hug'sche κοινὴ ἔκδοσις.

§. 30.

Wenn wir Alles zusammennehmen, werden wir leicht einge-

stehn, daß wir nicht Hülfsmittel genug haben, um eine so bestimmte Geschichte des neutestamentlichen Textes aufzustellen, und daß die einzelnen Data ein viel zu verworrenes Resultat bilden, als daß wir eine bestimmte Scheidung darauf gründen können. Das Wesentlichste ist immer der Unterschied zwischen den latinisirenden und den rein griechischen Handschriften, und es ist in einzelnen Fällen bei spätern Handschriften leicht zu sehn, welcher von diesen beiden Seiten sie angehören; aber weiter wird man es schwerlich bringen. Was uns hierbei vorzüglich fehlt, ist eine sichere Nachricht über den Übergang der neutestamentlichen Schriften nach Italien, womit gerade eine so eigenthümliche Gestaltung zusammenhängt. Das ist offenbar, daß Tertullian und der lateinische Übersetzer des Irenäus schon den italischen Text hatten; man sieht dies auch daraus, daß die Polemik des Tertullian gegen den Marcion zugleich eine Polemik des italischen Textes gegen den griechischen ist. Daß aber die fortgesetzte Vervielfältigung des griechischen Textes in Büchern mit lateinischer Übersetzung und von lateinischen Abschreibern größere Veränderungen mit sich bringen mußte, ist an sich selbst klar. Wenn nun das Factum richtig ist, daß der Codex Cantabrigiensis, der auf diese Seite gehört, eine Menge Zusätze und Veränderungen enthält, welche wir beim Clemens von Alexandrien finden: so würden wir daraus schließen können, daß die neutestamentlichen Schriften mehr von dort aus, als von Griechenland, nach Italien gekommen wären. Aber diese Handschrift hat so viele unbestreitbar spätere Zusätze, daß man dies nicht als allgemeines Kennzeichen ansehn kann.

Wenn wir fragen, was uns die Geschichte des neutestamentlichen Textes, so weit sie sich aufstellen läßt, für die Lesung desselben nützt: so könnte man leicht schließen, daß ich den Nutzen nicht hoch anschlage, weil ich die Bemühungen, ein System darüber aufzustellen, für verunglückt ansehe. Aber die Geschichte des Textes darf nicht vernachlässigt werden, um die Mängel des gedruckten Textes verbessern zu können, aber nicht nach diesen systematischen Bearbeitungen; sondern wir müssen uns nach dem

richten, was sich bestimmt aufstellen läßt. Es ist nicht zu läugnen, daß das Ziel dieser Critik, die jetzigen Leser in die Stelle der ursprünglichen zu versetzen, nicht erreicht ist, denn der Zusammenhang zwischen unsern ältesten Quellen und den Autographen der Auctoren läßt sich auf keine Weise nachweisen oder ergänzen. Stellen wir aber die Aufgabe so: wir müssen suchen, die gegenwärtigen Leser möglichst denjenigen gleichzustellen, welche diese Schriften in den Kirchen lesen hörten zu der Zeit, wo die Sammlung der neutestamentlichen Schriften in der griechischen und occidentalischen Kirche (bis auf die Abweichung wegen des Hebräerbriefs und der Apocalypse) dieselbe war: so hat man eher Etwas erreicht, aber allerdings noch keine Einheit; denn damals schon war der Text nicht überall derselbe. Aber man kommt dann nicht auf die Aufgabe, eine kleinere oder größere Anzahl verschiedener Recensionen zu unterscheiden, sondern wenn wir uns die Aufgabe so denken, so ist zu wählen, ob man einen griechischen Text der lateinischen oder der griechischen Kirche darstellen soll. Mancher wird das Eine wählen, weil der Text der lateinischen Kirche aus der ältesten Zeit herrührt, Mancher das Andere, weil in der griechischen der Text nicht solchen Alterationen ausgesetzt war, wie in der lateinischen. Einen festen Punct giebt hierbei Hieronymus, der die lateinische Übersetzung verbesserte, aber dabei keinen andern Grundsatz anerkannte, als, die Gewohnheit der lateinischen Handschriften für Nichts zu achten und überall nach den besten griechischen Auctoritäten zu entscheiden. Er hat also erkannt, daß der wahre Text nicht in den lateinischen Handschriften zu finden sei, und so ist er eine starke Auctorität gegen den Vorzug, den man für eine jetzige Bearbeitung des Textes den latinisirenden Handschriften geben möchte. Um auf etwas Einzelnes zu verweisen, so stellt sich gerade das, was wir bemerkt haben, im rechten Lichte dar, wenn man Griesbach's Arbeit über 1. Joh. 5, 7. aufmerksam lies't. Hier bekommt man eine klare Übersicht darüber, wie doch das Urtheil von der Unächtheit dieser Stelle nur durch eine allgemeine Revision aller bekannten

Handschriften hat begründet werden können, und wie da sich Alles so stellt, die Hauptscheidung zwischen den rein griechischen und den latinisirenden Handschriften zu machen, wobei dem Griesbach selbst alle seine Unterscheidungen von Recensionen ganz verloren gehn, und alle Spuren der ersten Einschiebung dieser Worte sich in latinisirenden Handschriften zeigen, wenngleich auch dort sie in den ältesten noch fehlen. Diese Arbeit ist wirklich ein kleines critisches Meisterstück, so daß man nichts Besseres darüber aufstellen kann.

§. 31 [1]).

Für die Betrachtung des gedruckten Textes müssen wir uns zunächst das Verhältniß desselben zum handschriftlichen klar machen.

Lange Zeit waren die Uncialbuchstaben die einzigen Charactere, mit denen man schrieb; nur sie waren geeignet, in Stein gegraben zu werden, was die erste öffentliche Aufstellung wichtiger Urkunden war. Allmählig gingen sie in die Cursivschrift über, und erst als das Baumwollen- und Leinenpapier allgemeiner wurde, ward auch diese Schrift üblicher, weil die leichtere Behandlung des Materials eine leichtere Manipulation in der Schriftweise zuließ. Diese Cursivschrift, in der alle Handschriften vom 11. und 12. bis ins 16. Jahrhundert geschrieben sind, bestand aber nicht aus lauter einzelnen Buchstaben, sondern es wurden dafür abbrevirte Zeichen verbunden, um noch mehr abzukürzen. Um diese Zeit war schon lange die Stichometrie abgekommen, und die Abtheilung der Wörter gebräuchlich, ein natürliches Resultat von dem Ineinanderziehn der Buchstaben. Aber auch früher war diese Abtheilung schon gemacht, um das Lesen zu erleichtern; ebenso war die Interpunction um diese Zeit allgemein geworden. In diesem Zustande fand die Buchdruckerei das neue Testament. Dabei aber ist noch zu bemerken, daß das Vorlesen desselben in der

1) Vergl. De Wette §. 42—48.

Ursprache schon überall abgekommen war, ausgenommen vielleicht in der eigentlich griechischen Kirche, die aber damals in einem geringen Zusammenhang mit den litterarischen Regionen stand. Die Klöster waren immer die Fabriken der Abschriften des N. T.s gewesen; in ihnen fanden sich fast überall mehrere Handschriften, und außerdem waren viele Einzelne im Besitz von solchen.

Der Anfang dazu, das neue Testament in gedruckten Typen darzustellen, wurde fast gleichzeitig an ganz verschiedenen Orten gemacht in der Complutensischen Ausgabe und in der 1sten des Erasmus. Was für Handschriften die Herausgeber der complutensischen Bibel gehabt, ist nicht recht auszumitteln, außer etwa durch den einen Umstand, daß sie 1. Joh. 5, 7. aufnahmen; aber es ist noch nicht gewiß, ob sie ein griechisches Manuscript hatten, worin diese Stelle stand, oder ob sie dieselbe griechisch gemacht haben, da sie von ihnen lateinisch gefunden wurde. Erasmus hatte zu seiner ersten Ausgabe, die noch früher als die complutensische erschien, zwei Handschriften, die sich in Basel fanden, aus denen er seinen ersten Text machte; in diesen war jene Stelle nicht. Da sie aber in die spätern Editionen der Vulgata aufgenommen war, so entstand hieraus gleich ein heftiger Streit der complutensischen Herausgeber gegen Erasmus. Bei seiner 3ten Ausgabe erhielt dieser endlich aus England Collationen einer griechischen Handschrift (des Codex Montfortianus), worin wirklich jene Stelle enthalten war. Er nahm sie nun auf, da die Complutensische Ausgabe durch die Geistlichkeit besorgt, und er doch schon einer gewissen Neigung für die Reformation verdächtig war; er sagt aber ausdrücklich, daß man sie in einer griechischen Handschrift gefunden, und er sie nur aufnehme, ne causa sit calumniandi. Der erste Druck des Textes fing also gleich mit einem schlimmen Geschicke an, denn es ist klar, daß Erasmus wider seine bessere Überzeugung eine Lesart, die er nur in einer Handschrift fand, aufnahm, um sich nicht in Streitigkeiten zu verwickeln. Nach dieser des Erasmus wurde nun eine Menge Editionen des griechischen neuen Testaments gemacht.

Eine zweite Reihe mit etwas mehr critischen Bemühungen beginnt mit Beza in Genf, der mehr Handschriften verglich und aus mehreren Lesarten nach eignem Urtheil die beste aussuchte; er legte die 3te Ausgabe des Rob. Stephanus zum Grunde. Aber es war bei ihm durchaus kein durchgeführtes critisches Princip, sondern ein willkürliches Resultat von einzelnen Handschriften; denn er hatte außer dem Codex Cantabrig. nur lauter Handschriften aus späterer Zeit mit Cursivschrift. Diese Cursivschrift der spätern Jahrhunderte mit ihren Abbreviaturen hat auch das Muster zu unsern griechischen Typen abgegeben, und dabei sah man bald auf eine besondere Zierlichkeit, und vorzüglich die holländische Buchhändlerfamilie Elzevir gab diese Ausgabe des Beza mit besonderer Schönheit heraus. Dadurch kam dieser Text in die größte Verbreitung, so daß man in einer spätern Ausgabe sagen konnte, dieser Text werde nun von Allen angenommen. Er bildet seitdem die sogenannte recepta. Es sind also hierbei zwei Hauptquellen zu unterscheiden: die Erasmische und Complutensische Hauptausgabe, wozu die flüchtige Vergleichung mit einigen Codices kommt, die Beza anstellen konnte. Alle Ausgaben, die noch im 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrh. erschienen, tragen durchaus diesen Character an sich.

Die Vergleichung des Codex Cantabrig. wurde genauer durchgeführt in der Londoner Polyglotte von Brian Walton in der zweiten Hälfte des 17. Jahrh. Er fügte die Lesarten des Codex Alexandr. hinzu, nebst zerstreuten Vergleichungen anderer Handschriften. Hierauf gründeten sich hernach die ersten an critischem Apparate reichern Ausgaben, wozu die Oxforder von Fell und Gregorius gehören; die letztere, die einen sehr kleinen zierlichen Foliant bildet, ist durch eine interessante Zugabe merkwürdig, indem sie bei jeder Stelle die ältesten patristischen Citationen enthält, was sie für den Leser sehr brauchbar macht. Darauf folgen die mit einem großen critischen Apparat versehenen Ausgaben von Mill und Küster.

Eine neue Epoche in dieser Critik beginnt in der ersten Hälfte

des 18. Jahrh. mit den Ausgaben von Bengel und Wetstein. Ersterer gab einen neuen Text und die Begründung der Principien dazu im Apparat, Letzterer ließ den recipirten Text stehn, erfand aber die critischen Unterscheidungszeichen über das, worin andre Handschriften von der recepta abweichen. Bowyer gab hernach einen Text heraus, der dem gleich war, welchen sich Wetstein gedacht hatte. Wetstein's Ausgabe enthält zugleich Prolegomena, welche Notizen über die gebrauchten Handschriften geben, das erste bedeutende Verzeichniß solcher Handschriften; er bezeichnete die Uncialcodices mit großen lateinischen Buchstaben, die Cursivcodices mit kleinen Zahlen. Hierbei hat er sich aber manches nicht zu Billigende erlaubt, indem er manche Handschriften mehrmals bezeichnete je nach den verschiedenen Büchern, und andrerseits Collationen von verschiedenen Handschriften, die ihm zugeschickt wurden, unter eine Nummer zusammenfaßte.

Der oben genannte Engländer Bowyer fügte seiner Ausgabe eine Sammlung von Conjecturen hinzu. Es ist viel darüber gestritten worden, ob man das neue Testament auch so behandeln könne, wie andre Schriften. Es kommt darauf an, wie denn andre Schriftsteller behandelt werden, und allerdings hat man es zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden damit gehalten. Jetzt kommt man immer mehr darauf zurück, das Amt eines critischen Herausgebers und das eines Exegeten, der dem Leser zu Hülfe kommen will, streng zu unterscheiden. Auch jetzt würde man es ganz über die Befugniß eines Herausgebers hinausgehend ansehn, wenn er seine Conjecturen in den Text setzen wollte. Das Conjecturiren ist allerdings immer der Natur der Sache nach unendlich, d. h. wenn erst vollkommen ausgemacht ist, daß alles dasjenige, was wir haben, nicht das enthalten kann, was der Verfasser selbst geschrieben hat, dann sind die Methoden, die man befolgen kann, um das Richtige an die Stelle zu setzen, so mannigfach, je nachdem die verschiedenen Voraussetzungen sind, von denen man ausgeht, daß sich wohl denken läßt, daß für dieselbe Stelle sehr viele Conjecturen gemacht werden können, für welche

alle sich Etwas sagen läßt. Ein critischer Herausgeber darf Nichts in den Text setzen; aber Jemand, der das N. T. zum Privatgebrauch herausgiebt, kann das ohne Gefahr thun. Will man einen vollständigen critischen Apparat aufstellen, so muß man daraus den status causae erkennen können, um ein freies Urtheil zu behalten. Das aber ist eine wunderliche Voraussetzung, daß unerachtet der großen Menge von verschiedenen Lesarten die göttliche Providenz dafür gesorgt haben müsse, daß unter den vorhandenen Lesarten immer eine die wahre sein müsse. Nun aber muß man allerdings auf der andern Seite sagen, daß bei der Beschaffenheit der meisten Stellen, worin das Richtige nicht zu haben man sich wohl überzeugen kann, es nur sehr wenige Stellen giebt, dies auf den Sinn, sofern derselbe eine theologische Wichtigkeit hat, Einfluß hätte. So muß man sagen, daß auch bei solchen bloß für das Lesen berechneten Ausgaben das Conjecturiren unterbleiben kann, weil es nicht nothwendig ist [1]).

Die letzte Periode in der Gestaltung des gedruckten Textes beginnt mit Griesbach's Bemühungen. Er hält sich nicht so streng, wie Wetstein, an den recipirten Text, sondern wo er etwas Anderes statt desselben hineinsetzt, macht er es nur durch eine kleinere Schrift bemerklich. Die dominirende Schrift ist die recepta; steht am Rande etwas mit dieser gewöhnlichen Schrift, so ist der recipirte Text an dieser Stelle verworfen. Dies ist allerdings sehr bequem für die Vergleichung und ein regelmäßiger Fortschritt; allein es beruht dies doch auf einer gewissen Berücksichtigung des recipirten Textes, die nicht begründet ist; denn da er bloß ein zufälliges Werk ist, so ist nicht einzusehn, warum er in der äußern Gestaltung einer critischen Ausgabe dominiren soll. Das Uebelste ist, daß diese Berücksichtigung einen nachtheiligen Einfluß auf die Anordnung des critischen Apparats gehabt hat.

---

1) Erst. Entw.: Es ist viel richtiger, den Sinn hermeneutisch zu ergänzen aus dem Zusammenhang, als den Text grammatisch durch Conjectur.

Griesbach führt nemlich immer nur die Auctorität für das an, worin er von der recepta abweicht; aber man ist nicht im Stande, aus seinem Apparate zu sehn, woher der recipirte Text kommt.

Schulz in Breslau, der zuletzt den Griesbach'schen Text herausgegeben, hat zugleich eine neue Bearbeitung des neutestamentlichen Textes von ihm selbst angekündigt; aus dem, was er am Griesbach'schen Texte gethan, erhellt noch nicht recht, nach welchen Principien er die neue Recension bearbeiten wird. Man sollte denken, daß ein neuer Bearbeiter des Textes in derselben Linie fortgehn würde, wie Wetstein und Griesbach, d. h. immer mehr vom recipirten Text abgehen, und daß die falsche Ehrfurcht davor verschwinden werde. Aber in einzelnen Stellen, die Schulz bearbeitet hat, kehrt er wieder mehr zur recepta zurück, und die Art, wie das geschieht, scheint nicht auf richtigen Principien zu beruhen.

Außerdem ist noch auf Zweierlei in der Geschichte des gedruckten Textes zu sehen. Erstlich auf die einzelnen Unternehmungen, den Text gewisser Handschriften zu vervielfältigen und Jedem, so viel es möglich, zugänglich zu machen. Dies ist geschehen durch Abdruck des Cod. Alexandr. und Cantabrig. im Facsimile und eines Wiener Codex (Cod. Lambeccii I.) und des Cod. Boernerian. mit gewöhnlichen Lettern [1]). Zweitens die abweichenden Grundsätze in den Bearbeitungen. Da ist Matthäi's Gegensatz gegen Griesbach, indem er aus moscowitischen Handschriften einen der recepta mehr ähnlichen Text lieferte und das ganze von Bengel, Semler und Griesbach aufgestellte Recensionensystem verwarf. Daraus ist eine lange critische Fehde entstanden, worin allerdings von Matthäi nicht immer so verfahren ist, wie es zu erwarten war. Große Ähnlichkeit mit den Matthäi'schen Bemühungen um das N. T. haben die von Scholz, sofern er auch an die recepta sich enger anschloß.

---

1) Erst. Entw. Wichtigkeit derselben für Jeden.

Von den critischen größern Ausgaben aus giebt es zahlreiche Handausgaben, von deren critischer Beschaffenheit sich Jeder überzeugen muß. Sehr allgemein ist seit langer Zeit die Knapp'sche in Gebrauch, die auf der einen Seite Erleichterung gewährt, aber auf der andern freier zu Werke geht, als es für eine Handausgabe sich ziemt. Knapp wollte nicht ganz der recepta folgen, aber eben so wenig ganz den Griesbach'schen Text geben und auch nicht sich zu einer ganz neuen Recension entschließen; daher hat er, wie er es nennt, eine Recognition des Textes geliefert, d. h. er hat nach seinem besten Urtheil an bedeutenden Stellen ausgewählt, was zum Text gehört, ohne kenntlich zu machen, was die recepta hat; unten giebt er einige bedeutende Lesarten an. So ist er von der unbegründeten Achtung vor der recepta auf eine löbliche Weise abgewichen.

Eine Handausgabe, von der zu wünschen ist, daß sie keine Handausgabe wäre, ist die von Lachmann; es wäre nemlich sehr wünschenswerth, daß wir den critischen Apparat, der dem Werke zum Grunde gelegen, dabei hätten. Lachmann hat seine Principien in den Studien u. Crit. 1830 bekannt gemacht, und ich kann nicht anders, als denselben beistimmen. Er steckt das Ziel des Critikers nur so weit, wie es für uns möglich ist, und findet die größte Sicherheit des Textes darin, wenn die ältesten Auctoritäten der lateinischen und griechischen Seite übereinstimmen; wo dies nicht der Fall ist, setzt er, was die ursprünglich griechischen enthalten, weil sie die älteren sind. Noch eine Eigenthümlichkeit in dieser Ausgabe, die ich nur loben kann, wiewohl sie vielleicht unbequem erscheint, ist, daß er die Capitel- und Versabtheilung dem Leser auf gewisse Weise aus den Augen rückt und nur Absätze giebt, die durch den Sinn constituirt werden. Diese Capitelabtheilung ist oft sehr falsch und sinnstörend, und es giebt nur wenige neutestamentliche Bücher, wo sie mit Verstand gemacht ist; wir verdanken sie dem Cardinal Hugo von St. Caro im 13. Jahrh., der sie zum Behuf einer Postillenbibel

gemacht. Ebenso ist es mit den Versen, die doch ein kleineres Ganzes bilden sollen, was oft durchaus nicht der Fall ist; diese Abtheilung hat Rob. Stephanus gemacht, und da sie einmal überall eingeführt ist, so läßt sie sich nicht mehr aufheben. Die Verse sind deshalb in der Lachmann'schen Ausgabe zwar notirt, aber sie stören doch nun nicht mehr den Sinn.

Zweiter Theil.

Specielle Einleitung in die einzelnen Theile des neuen Testaments.

§. 32.

Es ist hier von den besondern Sammlungen einzelner Theile des neuen Testaments zu reden. Ὁ ἀπόστολος und τὸ εὐαγγέλιον sind schon als die beiden Hauptabtheilungen des Ganzen genannt worden. Nun enthält offenbar die Sammlung ὁ ἀπόστολος die ältesten neutestamentlichen Schriften, welche aus dem Bedürfnisse der vor kurzem gestifteten Gemeinden hervorgingen. Freilich ist sonst sehr häufig behauptet worden, das Evangelium Matthäi sei die älteste Schrift und zwischen das 25ste und 30ste Jahr nach der Himmelfahrt Christi zu setzen; dies beruht aber blos darauf, daß man davon ausging, das Evangelium des Johannes sei das letzte, und dieser habe die andern drei vor sich gehabt, während Lucas und Marcus den Matthäus benutzt hätten; wie weit aber diese Hypothese gegründet sei oder nicht, werden wir später sehn. Die Sammlung ὁ ἀπόστολος ist die älteste, und enthält vorzüglich die paulinischen Briefe; wir wollen daher zuerst von diesen reden. Sie bilden zugleich den am meisten dogmatischen Theil des Ganzen, woher sich vorzüglich das Interesse, diese Schriften bald zu verbreiten, herschrieb, wogegen nicht so bald ein gleiches Interesse an der Abfassung und Verbreitung christlicher Evangelien genommen werden konnte.

Erstes Capitel.

Die paulinischen Briefe.

§. 33.

Bei der Untersuchung über die paulinischen Briefe muß die Frage an die Spitze gestellt werden: Woher bewährt sich diese Sammlung als solche? Ist eine Sammlung während des Lebens des Verfassers gemacht, so bewährt sie sich durch ihn selbst. Dies ist aber hier nicht der Fall und dem Character und der Folge der Zeit entgegen. Die Nachrichten aber von der Art, wie diese Sammlung zu Stande gekommen ist, reduciren sich auf die wenigen Puncte, die wir schon mitgetheilt haben, nemlich daß wir sie unter den neutestamentlichen Schriften in den ältesten Zeugnissen und in kirchlichen Sammlungen finden. Bei den Zeugnissen der griechischen und lateinischen Kirche, die wir an die Spitze gestellt haben, ist die Differenz der Meinungen, ob der Hebräerbrief zu den paulinischen zu rechnen sei, oder nicht. Dagegen erhalten wir bei der ältesten Sammlung, der des Marcion, nur 10 paulin. Briefe, indem die beiden an Timotheus und der an Titus fehlen und ebenso der Hebräerbrief. Daher müssen wir sagen: die zehn Briefe bilden die erste Abtheilung, jene drei und der Hebräerbrief die zweite. Doch folgt keineswegs, daß die Sammlung des Marcion schon dadurch das vollkommne Zeugniß der Authentie für sich hat, weil sie einige Briefe nicht enthält.

Da wir aber von der Art, wie die Sammlung zu Stande gekommen ist, gar Nichts eigentlich wissen, so müssen wir das Zeugniß der Authentie aus der Wahrscheinlichkeit hernehmen, mit welcher diese Briefe für paulinisch gehalten werden. Hier haben wir fast Nichts, als die Apostelgeschichte aufzuweisen, mit welcher die andern ungleich spätern historischen Zeugnisse in sofern übereinstimmen, als sie es als eine fortlaufende Tradition ansehn, daß einige Gemeinden von Paulus selbst gestiftet sind. Diese Tradition kann nicht erst aus der Apostelgeschichte entstanden sein, sondern es sind dies zwei einander bestätigende und er-

gänzende Puncte. Soll also ein Urtheil über die Aechtheit der Sammlung gefällt werden, so können wir Nichts thun, als prüfen, mit welcher Wahrscheinlichkeit die einzelnen Theile derselben auf denselben Auctor zurückgeführt werden, und dazu muß ihre Zusammenstimmung unter sich und mit jenen Nachrichten aus der Apostelgeschichte und aus der Tradition über den Paulus nachgewiesen werden. Es giebt einige unter diesen Briefen, die sich in die Acta mit einer gewissen Genauigkeit hineinfügen, ohne daß man sagen könnte, die Acta gingen darauf aus, eine Bestätigung dieser Briefe zu sein, da sie überhaupt gar keine Erwähnung thun, daß Paulus Briefe geschrieben habe. Um desto unabhängiger ist die Zusammenstimmung, und dies ist der erste feste Punct, an welchen sich das weitere critische Verfahren anschließen muß.

In der Apostelgeschichte kommen sowohl Notizen über die Person des Paulus, als auch Reden von ihm vor. Nun hat man diese letztern mit denen in griechischen und römischen Geschichtsbüchern verglichen, welche berühmten Personen untergelegt wurden ohne bestimmte Zeugnisse, daß sie gerade so gehalten sind, so daß sie nach den Umständen vom Auctor erdichtet sind. Allein die Differenz zwischen jenen Geschichtsbüchern und der Apostelgeschichte in Beziehung auf historische Kunst ist so groß, daß man nicht von den einen auf die andere schließen kann. Es kommen aber in den Reden des Paulus Sachen vor, wozu sich starke Analogien in seinen Briefen finden, ohne daß die Acta bestimmten Bezug auf die Briefe nähmen; auch ist zwischen beiden die Aehnlichkeit, daß man aus ihnen denselben Character des Apostels erkennt [1]).

Ziehn wir nun einen andern geschichtlichen Punct in Erwägung, so finden wir anderwärts in der griechischen Litteratur eine Menge von Briefen, die bedeutenden Personen beigelegt, aber schon seit langer Zeit von den Critikern für unächt erklärt sind; dies führt auf das Factum der Unterschiebung. Da entsteht also die Möglichkeit, daß auch dem Apostel Paulus Briefe untergescho-

1) Vergl. Schleierm. Sendschr. über 1. Tim. Seite 20.

ben sein können. Nun sind aber die Umstände sehr verschieden: jene falschen nachgemachten sind offenbar rhetorische Schulübungen, wozu in der christlichen Kirche damals gar keine Veranlassung war; diese Analogie fällt also weg. Wir müßten daher bei der Voraussetzung der Unterschiebung paulinischer Briefe wenigstens andere Motive aufsuchen. Je größer nun die Analogie derselben mit dem wäre, was sich in die Acta einfügen läßt, desto mehr Grund hätten wir, die Sammlung für ächt zu halten; je weniger dies der Fall wäre, desto mehr andre Gründe der Aechtheit müßten herbeigeschafft werden, und desto mehr Verdacht entstände gegen dieselbe.

Nun haben mehrere Critiker die zweite Abtheilung der Sammlung angegriffen, und ich will dabei gleich einen Grund in der Allgemeinheit, wie man ihn aufführt, entkräftigen. Wir haben es oben einen festen Haltungspunct genannt, wenn sich einige Briefe in die Acta genau einfügen lassen; nun aber hat man umgekehrt gesagt: wenn sich einzelne Briefe gar nicht in die Apostelgeschichte hineinfügen, so sei dies ein Verdachtsgrund gegen ihre Aechtheit. Dies würde voraussetzen, daß die Apostelgeschichte eine zusammenhängende Relation paulinischer Begebenheiten wäre. Wenn sich aber das Gegentheil nachweisen läßt, nemlich, daß bedeutende Lücken in der Erzählung derselben sind, so fällt dieser ganze Grund weg. Um aber darüber vollständig urtheilen zu können, müssen wir fragen, wie es mit den Notizen steht, die wir von Paulus haben; denn je mehr wir uns ein bestimmtes Bild von seiner Person und seinen Verhältnissen machen können, um so mehr haben wir einen bestimmten Haltungspunct und innern Grund.

§. 34.

Dazu haben wir nun eben dies beide, theils die Sammlung selbst, welche Gegenstand der Untersuchung ist, aber bei der man sagen muß, daß, je mehr man daraus ein bestimmtes Bild von der Person des Verfassers und seiner innern Entwicklung bekommt, desto mehr Grund ist, sie für ächt zu halten, theils

die Notizen der Apostelgeschichte. Hier ist also zuerst zu bemerken, was wir von Pauli Herkunft und von der Art und Weise seiner persönlichen Entwicklung oder Bildung wissen können.

In einer seiner Reden in der Apostelgeschichte giebt sich Paulus als einen Cilicier aus Tarsus zu erkennen[1]). Wenn er anderwärts[2]) sagt, er sei Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων, so hat man daraus den Schluß machen wollen, daß seine Eltern früher in Palästina gewohnt haben[3]), weil Ἑβραῖος eine Bezeichnung der Einwohner des Landes sei. Aber genau genommen müßte er dann auch selbst in Palästina gelebt haben und geboren sein, wogegen jene Stelle in der Apostelgeschichte spricht. Es muß also ἐξ Ἑβραίων so verstanden werden, wie Ἑβραῖος selbst.

In eben diesen Reden sagt der Apostel[4]), und es finden sich auch sonst mehrere Spuren davon, daß er das römische Bürgerrecht hatte, und zwar von Geburt an. Wir haben keine Notiz darüber, daß Tarsus die Civität gehabt hätte; Pauli Eltern können sie aus irgend einem Grunde besessen haben, aber es folgt daraus nicht, daß auch die ganze Stadt sie hatte.

Tarsus hatte eine zahlreiche Judenschaft, aber auch eine bedeutende griechische Schule; es fragt sich nun, ob Paulus eine hellenische Bildung erhalten hat. Doch ist dies von keiner großen Bedeutung; die einzige Folgerung würde wohl die sein, daß, wenn er griechisch gebildet war, man um so weniger annehmen könnte, daß er seine Briefe aramäisch geschrieben habe. Aber es ist schon an sich ganz unwahrscheinlich, daß er überall aramäisch gesprochen und bei seiner Verkündigung an die Heiden immer einen Dollmetscher bei der Hand gehabt haben sollte; denn dann würden seine Reden keine große Wirkung gehabt haben. Hat er nun griechisch sprechen können, so konnte er auch griechisch schreiben; aber daraus folgt noch keine eigenthümlich hellenische

1) Act. 22, 3. 2) Phil. 3, 5.

3) Vergl. die Sage bei Hieronym. comm. in epist. ad Philemon. v. 23. 24.: Ajunt, parentes apostoli Pauli de Gyscalis regione fuisse Judaeae.

4) Act. 16, 37. 22, 27. 28.

Bildung, denn er kam, wie er selbst sagt[1]), früh nach Jerusalem und wurde in der rabbinischen Schule des Pharisäers Gamaliel erzogen. In Jerusalem gab es mehrere hellenische Synagogen, wo er seine Uebungen im Griechischen fortsetzen konnte; aber die ganze Sache hat überhaupt gar nicht die Bedeutung, die man darauf gelegt hat; denn vollends, daß er in seinen Briefen zuweilen Stellen aus griechischen Dichtern anführt, beweis't gar Nichts, da es sprichwörtliche Redensarten sind, die in Aller Munde waren, und die er bei seinem Umgange mit Griechen leicht angenommen haben konnte.

Von seiner rabbinischen Bildung geben die Acta und seine Briefe ein gleichmäßiges Zeugniß in einer Menge von Einzelnheiten.— Indem er vor seiner Bekehrung die Christen verfolgte, scheint er nicht in Uebereinstimmung mit seinem Lehrer Gamaliel gewesen zu sein, der das Verfolgungssystem nicht billigte, sondern die Sache gewähren lassen wollte[2]). — Irgend eine Erklärung dessen zu versuchen, was mit seiner wunderbaren Bekehrung aus dieser Verfolgung heraus zusammenhängt, würde nicht zur Sache gehören. Aber merkwürdig ist sein eignes Zeugniß darüber, daß solche ekstatische Zustände auch später mehrere Male bei ihm vorgekommen sind[3]), verbunden mit seiner so besonnenen und dialectischen Entwicklung der Gedanken, was ein psychologisches Phänomen ist. In Bezug auf seine Bekehrung wäre interessant, zu wissen, ob nicht eine Vorbereitung, ein innerer Kampf zwischen der heftigen Verfolgungswuth und der Milde seines toleranten Lehrers, erweckt durch den Tod des Stephanus, bei ihm vorhergegangen sei, und ferner, ob gleich mit seiner Bekehrung auch die Berufung zum Heidenapostel verbunden gewesen, ob er also von Anfang an das Christenthum in seiner Universalität aufgefaßt hat. Ungewiß ist ferner, wo er nach seiner Entfernung von Damaskus das Evangelium zu predigen angefangen hat, ob in

1) Act. 22, 3. 2) Act. 5, 34—39.
3) 2. Cor. 12, 1 sqq. Act. 22, 17.

Arabien oder in Syrien und Cilicien[1]), oder ob ihm erst der Anstoß dazu kam, als ihn Barnabas nach Antiochien rief.[2]) — Man hat früher auch darauf Wichtigkeit gelegt, zu untersuchen, woher er den Namen Paulus bekommen habe. Einige haben gemeint, er sei ihm bei der Taufe gegeben; als ob damals die Taufe mit Namengebung verbunden gewesen wäre. Noch wunderlicher ist die Hypothese, er habe den Namen in Cypern von dem dort erwähnten Sergius Paulus[3]) angenommen. Wahrscheinlich hatte er den Namen schon früher, wie die Juden häufig griechische oder lateinische Namen außer ihren jüdischen annahmen, welche entweder Uebersetzung derselben waren oder ähnlich klangen.

§. 35.

Wenn wir die Sammlung der paulinischen Briefe als Ganzes für sich betrachten, so ist nächst der Frage nach der Aechtheit der einzelnen eine andere, die nach der Zeitfolge derselben, wichtig, um ein vollkommnes Bild von dem Gange seiner Gedankenentwicklung und den Gegenständen, über die er schreibt, erlangen zu können. Die erstere Frage ist in großem Maaße von der letztern abhängig; und überhaupt ist die Chronologie des Apostels eine bedeutende Aufgabe. Es giebt hierüber zwei Untersuchungen, die an Schwierigkeit sehr verschieden sind, nemlich die über die absolute Chronologie und die über die comparative.

I. Die erstere ist die Ausmittlung der Zeit, in welcher die paulinischen Begebenheiten vorgefallen sind, nach Jahrszahlen, wobei wir also nach den Regierungsjahren der römischen Kaiser rechnen müßten. Nun kommen aber weder in der Apostelgeschichte noch in den Briefen des Paulus solche Bezeichnungen nach Regierungsjahren der Kaiser vor; man könnte also diese Zahlen nur indirect durch Vergleichung solcher Begebenheiten ausmitteln, die auch außerhalb des neuen Testaments vorkommen, und deren

---

1) Gal. 1, 17—21. 2) Act. 11, 25.
3) Act. 13, 7. 9.

Chronologie man aus andern historischen Schriften kennt. Nun aber ist leicht zu sehn, wie erstaunlich wenig dergleichen Momente es giebt.

1. Der erste Punct, der hier festzustellen wäre, ist die Bekehrung des Apostels; aber alles, was man darüber gesagt hat, ist unsichere Hypothese. Paulus selbst erwähnt 2. Cor. 11, 32. 33.[1]), wohl auf besondere Veranlassung, einer seiner ersten Begebenheiten nach seiner Bekehrung, die man auf nichts Andres als seine erste christliche Predigt in Damascus beziehn kann, nemlich daß er, weil Aretas Damaskus belagert habe, genöthigt gewesen sei, aus Damascus zu fliehn. Nun wissen wir gar nicht, wann das gewesen. Aretas selbst ist zwar bekannt, aber nicht, wie er dazu kam, Damascus zu belagern, welches ebenfalls, wie er selbst, der römischen Herrschaft unterworfen war. Etwas, wovon wir bestimmte Nachrichten haben, ist ein Krieg des Aretas gegen Herodes; doch daraus ergiebt sich nur die Möglichkeit, daß es dieselbe Begebenheit gewesen sei, deren Paulus erwähnt.

2. Ferner wird Act. 18, 12. der Proconsul Annäus Gallio, Bruder des Seneca, erwähnt, als Paulus in Corinth war. Man weiß nun wohl auch sonst, daß Gallio in Achaja gewesen aber nicht, wann?

3. Als Paulus in Jerusalem gefangen genommen wurde, war Felix Procurator in Palästina. Hier findet man nun die erste absolute Zeitbestimmung, denn Felix wurde nach der gewöhnlichen Annahme im 12. Jahre des Claudius nach Palästina geschickt. Aber auch diese Angabe ist nicht ganz sicher; denn Josephus erzählt de bell. Jud. II. 12. 8. nur auf einander folgend die Sendung des Felix ohne Zeitangabe, die Vergrößerung der Dotation des Agrippa und den Tod des Claudius nach einer Regierung von 13 Jahren und 8 Monaten; an der andern Stelle Jos. antiqq. XX. 7. steht nur, Claudius habe den Felix geschickt und, nachdem er das 12te Jahr seiner Regierung vollendet, dem Agrippa die Tetrarchie des Philippus geschenkt. Also ist dies auch nur

---

1) Vergl. Act. 9, 24. 25.

ungefähr bestimmt. Wie lange aber Felix schon in Jerusalem gewesen, als Paulus gefangen genommen wurde, wird nicht erzählt.

4. Nach dem Felix wurde Porcius Festus Procurator, was Josephus ohne nähere Zeitbestimmung erzählt. Er sagt nur Antiqq. XX. 8. 9., als Festus nach Palästina gekommen sei, hätten die Juden Gesandte nach Rom geschickt, um den Felix wegen seiner Amtsführung zu verklagen; aber sie hätten Nichts ausrichten können, weil damals des Felix Bruder, Pallas, in großer Gunst bei Nero gestanden habe. Nun wissen wir wohl, wann Pallas hingerichtet wurde, nicht aber, wie lange vorher er schon in Ungnade gefallen. Es ist also eigentlich für die absolute Chronologie gar kein sicheres Datum vorhanden.

5. Dasselbe gilt auch von dem Zusammentreffen des Paulus mit Aquilla und Priscilla in Corinth Act. 18, 2., die in Folge der Judenvertreibung durch Claudius aus Italien ausgewandert waren. Nun wissen wir aber weder, in welchem Jahre Claudius dies Edict erlassen hat, noch wie lange jene Beiden schon aus Rom entfernt waren, als Paulus sie traf.

II. Mit der comparativen Chronologie, welche kein bestimmtes Datum angiebt, sondern nur ermittelt, wie weit die einzelnen in der Apostelgeschichte und den Briefen erwähnten Begebenheiten aus einander liegen, steht es nicht viel besser, als mit der absoluten. Die Apostelgeschichte macht sehr wenig Distanzen bemerklich; am meisten wäre aus Gal. 1. und 2. zu nehmen; aber Gal. 2, 1. findet sich eine Jahrszahl, die so unwahrscheinlich ist, daß man nicht weiß, was damit anzufangen ist. Man hat τεσσάρων statt δεκατεσσάρων lesen wollen, aber der Text ist äußerlich ganz ungefährdet; man muß also versuchen, wie weit man mit der Zahl 14 kommen kann. Es ist überhaupt eine schwierige und noch nicht gehörig aufgehellte Aufgabe, die anderweitigen Nachrichten des Apostels in seinen Briefen mit den Angaben der Apostelgeschichte zu vergleichen, da letztere keineswegs eine zusammenhängende Erzählung der paulinischen Begebenheiten ist. Man ist über die ganze Composition der Acta noch nicht

im Klaren; da aber überwiegend wahrscheinlich ist, daß sie aus einzelnen unzusammenhängenden Erzählungen zusammengesetzt ist, so kann eine Reise des Apostels eben so gut zweimal erzählt sein, wie eine solche leicht ausgelassen sein kann.

Die Apostelgeschichte verläßt den Paulus in seiner zweijährigen Gefangenschaft in Rom; hier wissen wir Nichts, als daß eben deswegen, weil Festus schon in Palästina war, als Paulus in Rom gefangen war, dies unter der Regierung des Nero geschehen sein muß. Nun ist eine sehr alte Tradition, daß Paulus unter Nero in Rom hingerichtet sei. Der natürlichste Schluß ist also, daß er in dieser Gefangenschaft getödtet worden, daß also seine Wirksamkeit in demselben Raum eingeschlossen sei, in welchem die Apostelgeschichte sich begränzt. Dagegen giebt es aber eine Ueberlieferung von einer zweiten Gefangenschaft des Apostels in Rom. Aber wenn wir die beiden Stellen, welche dieselbe enthalten, Euseb. hist. eccl. II. 22. und Hieron. d. script. eccles. c. 5., genauer betrachten, so können wir nicht anders sagen, als daß es eine historische Hypothese ist, um allerlei Schwierigkeiten und scheinbare Widersprüche im 2ten Brief an den Timotheus zu beseitigen[1]). Rom. 15, 24. erwähnt Paulus einen Entwurf, nach Spanien zu reisen; nach einer strengen Inspirationstheorie behauptet man nun, wenn er es beschlossen habe, so müsse er auch dort gewesen sein. Nun ist es eigen, daß die Tradition von der Zeit zwischen der ersten und zweiten Gefangenschaft Nichts berichtet, als daß Paulus in Spanien gewesen sei, wovon aber gar kein bestimmtes Resultat angeführt wird; man sieht also deutlich, daß dies nur ein Schluß aus der Notiz ist, die Paulus über seinen Entwurf giebt.

---

1) Erst. Entw.: Wenn Euseb. und Hieron. frühere ähnliche Angaben für wirkliche Zeugnisse angesehn hätten, würden sie sich auf sie berufen haben. Ja man kann sogar sagen, auch die Nachrichten von dem Märtyrerthum Pauli überhaupt in Rom seien unsicher, da die Hauptstellen sie mit dem sehr verdächtigen des Petrus in Verbindung bringen.

§. 36.

Wenn wir also auf diesem Gebiete einer allgemeinen comparativen Chronologie des Paulus auch nichts Bestimmtes festsetzen können, so fragt es sich, wie es mit der comparativen Chronologie in Bezug auf die Briefe selbst steht, d. h. in wie weit sich ausmitteln läßt, in welcher Reihenfolge nach einander sie geschrieben sind.

Um nun hier ein paar feste Puncte zu bekommen, so würde ich die ganze christliche Wirksamkeit des Apostels in drei Abschnitte theilen: 1. von seiner Bekehrung bis zu seinem Uebergange nach Europa, 2. von dort bis zu seiner Gefangennehmung, 3. von dieser bis zu seinem uns unbekannten Ende. Briefe also an europäische Gemeinden, die auf einem persönlichen Verhältnisse beruhen, können nicht im ersten Abschnitte geschrieben sein; alle Briefe aber, in denen er seine Gefangenschaft in Rom erwähnt, müssen in den dritten Abschnitt fallen; diejenigen aber, in denen keine Gefangenschaft erwähnt wird, und die an europäische Gemeinden geschrieben sind, müssen aus dem zweiten Zeitraum sein. Ob aber einige von denen, welche Paulus an nichteuropäische Gemeinden schrieb, aus dem ersten Zeitraum sind, müssen wir ungewiß lassen. Dies trifft besonders den Brief an die Galater und den an Titus. Letzterer findet den Titus in Creta, und bezieht sich auf eine frühere Anwesenheit des Apostels daselbst; wüßten wir nun, in welcher Zeit er mit dem Titus bekannt geworden, und wann er in Creta gewesen ist, so wären wir darüber im Reinen [1]).

---

1) Erster Entw.: Möglich bleibt, daß gegen die gemeine Meinung der Brief an die Gal. (nur muß man 2, 1—9 dann von einer frühern Reise verstehn als zum sogenannten Concil) und der Br. an den Titus in den ersten Abschnitt gehören; aber wahrscheinlich ist es nicht. Ueber Titus ist nichts zu sagen, da er ohne allen Zusammenhang mit Act. ist; aber eben deshalb kann dies nichts gegen den Brief beweisen.

Nun wollen wir sehen, wie wir die Briefe einigermaßen ordnen können:

Der erste Brief an die Thessalonicher hat eine große Wahrscheinlichkeit, nicht lange nach der Stiftung dieser Gemeinde geschrieben zu sein, weil darin solche Umstände erwähnt werden, von denen keine Notiz genommen würde, wenn schon ein längerer Zeitraum dazwischen wäre. Es ist also wahrscheinlich, daß Paulus diesen Brief während seines Aufenthalts in Corinth geschrieben hat, wohin wir nach der Apostelgeschichte ihn von der Gründung der Gemeinde in Thessalonich verfolgen können. Wahrscheinlich ist also dies der früheste paulinische Brief.

Im ersten Briefe an die Corinther erwähnt der Apostel, daß seit seiner Anwesenheit mehrere Lehrer dort gewesen, die Veranlassung zum Streit gegeben. Es muß also ein Zeitraum dazwischen liegen; doch braucht dieser nicht sehr lang zu sein, da der Zusammenfluß von Fremden in Corinth sehr groß war. Ein bestimmtes Datum finden wir cap. 16, 8. 19., wo Paulus sagt, er gedenke noch bis Pfingsten in Ephesus zu bleiben. Vorher spricht er von einer beschlossenen Reise nach Macedonien; Act. 20, 1. wird erzählt, daß er von Ephesus nach Macedonien ging; hier stimmen also wieder beide Quellen zusammen. Es ist also wahrscheinlich, daß Paulus den ersten Brief an die Corinther während seines Aufenthalts in Ephesus Act. 19. geschrieben hat.

Im zweiten Briefe an die Corinther sind mehrere Notizen, cap. 2, 13. 7, 5. 9, 2., welche zeigen, daß er auf jener im ersten Briefe angekündigten Reise in Macedonien geschrieben ist. Er knüpft sich also auch an die Apostelgeschichte an, und zwar auf ganz unverdächtige Weise.

Im Briefe an die Römer spricht Paulus cap. 15, 25—32. von einer Reise nach Jerusalem mit der in Macedonien und Achaja gesammelten Beisteuer, von wo er dann die Reise nach Spanien zu unternehmen und dabei auch die Römer zu besuchen gedachte. Act. 20. lesen wir auch, daß er in Corinth beschloß, nach Jerusalem zu reisen. Dieser Brief ist also während seines Aufenthalts

in Corinth Act. 20. geschrieben, und der letzte sichere Brief aus dem zweiten Abschnitte.

Nun haben wir mehrere Briefe, in denen sich Paulus bestimmt als Gefangenen bezeichnet, an die Epheser, Philipper, Colosser, Philemon und den zweiten an Timotheus. Aber dies reicht nicht hin, um zu bestimmen, daß diese Briefe aus dem dritten Zeitraum sind, denn Paulus konnte ja in mehreren Fällen gefangen gewesen sein, da wir nicht seine vollständige Geschichte in den Actis haben; auch hatte er schon in Jerusalem und Cäsarea dasselbe Schicksal. Wenn also nicht Rom bestimmt als Ort der Gefangenschaft erwähnt wird, so könnten wir darüber zweifelhaft sein. Denken wir nun zugleich an jene problematische zweite Gefangenschaft in Rom, so müßte man doch Zeichen haben, zu unterscheiden, daß einige von den Briefen in die erste, andere in die zweite gehören. So viel geht hervor, daß der Brief an die Colosser und der an Philemon zusammengehören, und daß damals Paulus gute Aussichten hatte. Nun ist ferner eine große Verwandtschaft zwischen dem Inhalte des Briefes an die Colosser und des an die Epheser; sie können also der Zeit nach nicht weit aus einander liegen. Doch erregt eben diese Verwandtschaft und der Umstand, daß Paulus im Epheserbrief seines langen Aufenthalts in Ephesus gar nicht erwähnt, Verdacht gegen diesen Brief, wozu noch kommt, daß in einigen Handschriften der Name des Orts in der Ueberschrift fehlt. In diesem Briefe sind nicht so sehr die guten Aussichten vorherrschend. — Im zweiten Briefe an Timotheus herrscht die Erwartung des Todes vor; zugleich aber erwähnt Paulus mehrerer kleiner Umstände aus der frühern Lebensperiode des Timotheus und dem Verhältnisse, welches ursprünglich zwischen ihnen beiden stattgefunden. Deshalb sind viele Bedenken entstanden, denn diese Anführungen weisen in die erste Zeit der gemeinschaftlichen Wirksamkeit des Paulus und Timotheus, jene Aussichten auf den Tod dagegen in die letzte Zeit seiner Gefangenschaft. Aus dem Ausdrucke *πρώτη ἀπολογία* 2. Tim. 4, 16. darf man

nicht auf eine zweite Gefangenschaft schließen, denn unter ἀπολογία ist nur eine Verantwortung vor Gericht, nicht der ganze Rechtshandel und die ganze Gefangenschaft zu verstehn.

Ganz ohne bestimmte Anknüpfung bleiben der erste Brief an Timotheus, der zweite an die Thessalonicher und der an Titus. — In 1. Tim. finden wir nur cap. 1, 3., daß Paulus den Timotheus ermahnt habe, in Ephesus zu bleiben, während er selbst nach Macedonien gezogen. Dies weis't auf die Zeit der Briefe an die Corinther und Römer; aber die Apostelgeschichte ist gerade in dieser Zeit so zusammenhängend, daß sich der Brief gar nicht einfügen lassen will, da sie dieser Angabe des Briefes widerstrebt. — Vom zweiten Briefe an die Thessalonicher glauben Viele, daß er gleich nach dem ersten geschrieben sei, und Einige setzen ihn sogar vor den ersten. Aber man hat auch allerlei Bedenken gefunden; wenn Paulus am Ende sagt, diesen Gruß schreibe er mit eigner Hand, und dies sei sein Kennzeichen in jedem Briefe, so hat man daraus geschlossen, daß Paulus schon damals eine lange Praxis des Briefschreibens gehabt haben müsse, und das will wieder in jene erste Zeit nicht recht hineinpassen. Auch könnte es scheinen, als sollte dies Verdacht gegen den ersten Brief erregen, indem weder dieser noch mehrere andere Briefe dies Zeichen der Aechtheit tragen.

Merkwürdig ist, daß die drei sogenannten Pastoralbriefe, die beiden an Timotheus und der an Titus, in dem Canon des Marcion gefehlt haben. Allerdings kann man sagen, daß Briefe an Einzelne viel länger unbekannt bleiben konnten, ehe sie Gemeingut der Christenheit wurden, und daß, wenn Marcion den an den Philemon hatte, dies daher kam, daß derselbe mit dem Colosserbriefe im Zusammenhange stand. Wenn nun aber gegründet wäre, was eine alte Tradition sagt, daß Timotheus lange Zeit in Ephesus Vorsteher der Gemeinde gewesen, so ließe sich nicht denken, daß Briefe eines Apostels an ihn dort nicht gleich sollten kirchlich geworden sein. Da sehen wir also, wie nicht Alles in dieser Sammlung gleiche in die Augen fallende Sicherheit hat.

Wenn wir hiernach classificiren wollten, so würden am unbestreitbarsten die Briefe sein, welche in der zweiten Periode geschrieben sind; dazu würde aber noch auf jeden Fall der Galaterbrief kommen, seine Zeit mag sein, welche sie will, denn er trägt nicht allein das paulinische Gepräge vorzüglich an sich, sondern hat auch mehrere Notizen aus dem Leben des Apostels, die Niemand sonst wissen konnte. — Hieraus folgt aber nicht, daß die andern Briefe unächt sind, sondern nur, daß sich ihre Aechtheit nicht so bestimmt nachweisen läßt; wir stellen sie daher in die zweite Reihe.

§. 37.

Betrachten wir die Briefe des Paulus auf eine mehr innerliche Weise, so gruppiren sie sich anders. Wir müssen dabei auf die Natur des Briefschreibens und auf die damalige Art und Weise desselben Rücksicht nehmen. Der Brief ist der Stellvertreter der mündlichen Rede, und man kann also, indem man Notizen von einem Entfernten bekommen hat, einen bestimmten innern Impuls haben, sich der stellvertretenden Briefrede zu bedienen. Nun aber tritt hier eine Differenz ein zwischen unsrer Zeit, wo ein beständiger Zusammenhang mit jedem beliebigen entfernten Puncte ist, und einer Zeit, wo Alles nur von einer günstigen Gelegenheit abhing. Hiernach lassen sich zweierlei Verhältnisse denken, 1. es kann der Impetus zum Briefschreiben sehr stark und dringend sein; alsdann kommt es darauf an, ob man sich eine Gelegenheit machen, oder darauf warten soll; 2. es kann auch sein, daß ohne einen bestimmten Impetus eine Gelegenheit da ist, einen Brief abzusenden, die man benutzt, um die Gemeinschaft zu erneuern. Beides giebt natürlich den Briefen einen ganz verschiedenen Character. Wenn dem Briefe ein starker Impuls zum Grunde gelegen hat, so kommt Alles in demselben auf diesen Punct zurück; wenn dagegen nur die gute Gelegenheit den Entschluß zum Schreiben hervorgerufen hat, so wird der Brief leicht den diffusen, unbestimmten Character haben, wie ein Gespräch, das der Zufall herbeiführt. Dies sind aber nicht

reine Gegensätze, sondern verschiedene Charactere, und die einzelnen Briefe werden nur mehr auf der einen oder auf der andern Seite liegen. Der letztere Fall kann nun noch wieder unterschieden werden: es kann sich Gelegenheit darbieten, an Gemeinden oder Personen zu schreiben, mit denen der christliche Lehrer in einem bestimmten Verhältnisse steht; oder aber dies bestimmte Verhältniß kann ganz fehlen, aber der Schreibende doch gern bei der dargebotenen Gelegenheit ein Wort der christlichen Ansprache mittheilen wollen. — Da es nun immer Reisende waren, welche diese Gelegenheit der Uebersendung gaben, und welche leicht mehrere Puncte berührten, wo christliche Gemeinden sich fanden: so läßt es sich denken, daß ein Brief an mehrere Gemeinden gerichtet war, welcher sich dann natürlich mehr an das Allgemeine halten mußte. Dies ist die Idee eines encyclischen oder Circular-Schreibens. Doch haben wir unter den paulinischen Briefen vielleicht eigentlich nur einen, den man so ansehn kann, den an die Epheser, der in andern Handschriften ohne Ortsnamen ist. Anders ist es mit dem Briefe an die Colosser, denen Paulus schreibt, sie möchten diesen Brief nach Laodicea schicken und sich ebenso den von ihm nach Laodicea geschriebenen mittheilen lassen; dies ist nur ein Austausch. Noch ein andrer Fall ist bei dem Briefe an die Galater; denn dies ist nicht Namen eines Orts, sondern einer Landschaft, die hauptsächlich aus einer Anzahl Städte bestand, die in einem engern Verhältnisse zu einander waren. Da haben wir also Ursache, vorauszusetzen, daß in allen oder den meisten dieser 12 galatischen Städte christliche Gemeinden waren, an welche der Brief gerichtet ward, weil in allen gleiche Umstände müssen gewesen sein; dieser Brief ist also ein Circularschreiben, aber für einen gewissen Kreis.

Wir können also unter den Briefen unterscheiden: 1. solche, welchen eine Nothwendigkeit, bestimmte Gegenstände zur Sprache zu bringen, zum Grunde liegt; 2. solche, die aus guter Gelegenheit entstanden, aber sich auf bestimmte Verhältnisse zwischen Schreibenden und Lesenden beziehn; 3. solche, die bei guter Gele-

genheit ohne bestimmte Motive und ohne solche stattfindende Verhältnisse bloß aus dem Impetus des Lehrens im Allgemeinen geschrieben sind. — Bei den Briefen von der ersten Art wird sich der Apostel immer in demselben Verhältnisse zu den Empfangenden befinden, wie bei denen von der zweiten Art; daher finden wir in vielen Briefen nach einer zusammenhängenden Auseinandersetzung eine Menge einzelner Ermahnungen ohne bestimmten Zusammenhang, weßhalb man bei diesen gewöhnlich den didactischen und den gnomischen Theil unterscheidet. In Briefen von der zweiten Art sondert sich dies weniger; sie sind von einem Guß, aber freier in der Form. Wir wollen also die einen Geschäftsbriefe, die andern Gelegenheitsbriefe nennen, und bei den letztern die mit freundschaftlichen Herzensergießungen von denen unterscheiden, die mehr Analogie mit der mündlichen Verkündigungsrede haben. Für diese drei Charactere haben wir bestimmte Muster in denjenigen paulinischen Briefen, die einen derselben am reinsten ausdrücken, während andere mehr gemischt erscheinen. Zur ersten Classe gehören am meisten die beiden Briefe an die Corinther und der an die Galater. Die Corintherbriefe beziehn sich theils auf Anfragen über bedeutende Puncte der Lehre und des Lebens, theils auf Nachrichten, die Paulus von dort erhalten hatte. Da finden wir nun, daß ihnen die genaueste Anschauung der dortigen Umstände zum Grunde liegt, so daß auch der Leser die Verhältnisse durchsehen kann. Nun war der Reichthum der zu behandelnden Puncte sehr groß, und die Behandlung im hohem Grade eifrig und aufgeregt; daher erscheint bei diesen am wenigsten ein solcher zweiter, gnomischer Theil, so daß wir nur am Ende persönliche Notizen finden. — Diesen am nächsten steht der Galaterbrief, wo die Verhältnisse wesentlich dieselben waren [1]). — Als das vollkommenste Muster der zweiten Classe können wir den Brief

---

1) Erst. Entw.: Gal. ist postulirt wie Cor., auch dieselbe Lebendigkeit; aber da nur Ein Gegenstand herrscht, so ist auch Annäherung an Röm. da.

an die Philipper ansehn, der als eine Herzensergießung erscheint, weßhalb kein bestimmter Faden sich durchzieht, keine bestimmte Idee darin prädominirt, und daher auch ein zweiter Theil von dem ersten sich weniger scheidet. Es findet sich allerdings auch einzelnes Geschäftliche im Briefe, aber es ist der Art, daß es eben so gut mündlich durch den Ueberbringer abgemacht werden konnte und daher gar nicht hervortritt. — Die Briefe an die Colosser und Epheser gehören offenbar zu dieser zweiten Art, sind nur aus Gelegenheit entstanden, enthalten zwar viel Didactisches, aber ohne Rücksichtnahme auf besondere Verhältnisse. Man hat diese Unterschiede oft ganz übersehen und Briefe von der zweiten Art ebenso behandelt, wie solche von der ersten, bei denen die Aufgabe entsteht, ihre Veranlassung aus ihnen selbst zu erkennen. Dies kann man bei denen an die Corinther und Galater sehr gut; wenn man aber aus denen an die Philipper, Epheser und Colosser ebenfalls Schlüsse auf die Beschaffenheit der Gemeinden machen will, so hat dies nie gelingen können und wollen, weil die ganze Anlage dieser Briefe gar nicht darnach eingerichtet ist. — Der erste Brief an die Thessalonicher erscheint vollkommen ebenso aus der Gelegenheit entstanden, wiewohl er sich mehr an einen bestimmten Punct hält; ebenso der an die Römer, der zwar nur aus der Gelegenheit entstanden ist, aber den Hauptpunct der paulinischen Lehre behandelt [1]. Der zweite Brief an die Thessalonicher ist dagegen ein Geschäftsbrief, der Aufklärung eines Mißverständnisses und Belehrung über einen bestimmten Punct giebt. Der an Philemon ist ebenfalls postulirt, ein Empfehlungsbrief, und daher nicht didactisch; das Geschäftliche darin ist sehr frei behandelt und mit unverkennbarer Feinheit eines Weltmannes. So sind auch der an Titus und der erste an Timotheus offenbar Geschäfts-

1) Erst. Entw.: Von der sich am meisten der Verkündigungsrede nähernden Form ist Röm. der reinste Ausdruck. Das Ganze aus einem aufgestellten Thema sich entwickelnd und auch der gnomische Theil in strengern Zusammenhang übergehend.

briefe[1]), doch gelingt es bei dem letztern nicht recht, den eigentlichen Zustand des Timotheus daraus kennen zu lernen, was zu den Verdachtsgründen hinzukommt. — Der zweite Brief an Timotheus gehört in die andere Categorie; das Geschäftliche darin ist Nebensache, und das Ganze ist Herzensergießung in Bezug auf den damaligen Zustand des Apostels[2]).

§. 38.

Vergleichen wir nun diese Sammlung paulinischer Briefe ihrer Quantität und ihrem Inhalt nach mit der ganzen apostolischen Wirksamkeit des Paulus, so muß es uns als eine wunderliche Voraussetzung erscheinen, zu glauben, daß er nicht viel mehr Briefe geschrieben, als wir haben. Wenn wir die große Menge seiner Beziehungen zu Personen und Gemeinden betrachten, ferner die Leichtigkeit der Behandlung, die aus seinen Briefen hervorleuchtet, und dazu nehmen, daß er fast nie ohne eine mehr oder minder zahlreiche Begleitung war, die er zu seinen Geschäften gebrauchen und auch mit Reisen beauftragen konnte: so sehen wir, daß auch von dieser Seite kein Grund vorhanden ist, daß er seine epistolische Wirksamkeit hätte so beschränken sollen. Wenn wir nun nicht von der Voraussetzung ausgehn, was wohl jetzt Niemand mehr thut, daß nichts von den Aposteln Geschriebenes verloren gegangen sei: so haben wir keinen Grund, unsre Briefe des Apostels für die einzigen zu halten. Wir brauchen daher auch nicht den Brief an die Laodicener, der Col. 4, 16. erwähnt wird, durchaus für einen Brief, den wir noch haben, zu halten, und den an die Corinther, der 1. Cor. 5,9. genannt wird, durch eine künstliche Auslegung anders zu erklären; sondern es sind verloren gegangene Briefe. Denken wir an die Fata, denen solche kleine Schriften ausgesetzt waren, ehe an die Samm-

---

1) Erst. Entw.: allein da nur Aufträge von seiner Seite, so mehr Ruhe als in den Corintherbriefen.

2) Vergl. zu dieser Classification Schleierm. Sendschr. über 1. Tim. S. 129—139.

lung gedacht wurde, zumal da viele nicht weiter bekannt sein mochten: so entscheidet sich leicht das Bild von der epistolischen Wirksamkeit des Paulus dahin, daß die Briefe, die wir haben, nur die σωζόμενα sind. Aber auf der andern Seite ist wohl nicht wahrscheinlich, daß Paulus etwas Andres, als Briefe geschrieben; denn seine ganze apostolische Wirksamkeit ging in der Verkündigung des Evangeliums auf, und darauf beziehn sich alle seine Briefe, und die, welche einen bestimmten Gegenstand durchführen, bleiben ganz in dem Character des Brieflichen, als Vorbereitungen zu seiner weitern Verkündigung.

§. 39.

In Beziehung auf diese Sammlung als einen besondern Theil des neuen Testaments können wir einen Schritt weiter gehn, als dort, wo wir das ganze N. T. als Einheit behandelten, und nun fragen, wie es um die Zeugnisse der Aechtheit für die einzelnen Theile dieser Briefsammlung steht, wenn wir über die Zeit der καινὴ διαθήκη hinausgehn. Wir haben Notizen in christlichen Schriftstellern, die älter sind, als die Zeit der Sammlung, und außerdem Nachrichten in spätern über ältere, besonders in der Kirchengeschichte des Eusebius, der es sich zur Aufgabe gesetzt hat, nachzuweisen, welcher apostolischen Schriften sich die frühern Schriftsteller bedient haben. Nur müssen wir hierbei mit der gehörigen Behutsamkeit zu Werke gehn.

Um die Mitte des 18. Jahrh. bildete sich gegen die englischen und französischen Freidenker, welche auch die Bibel angriffen, eine antideistische apologetische Schule, an deren Spitze man Lardner stellen kann. Aber man unterließ die nöthige Vorsicht und sah jede strengere Critik mit scheelem Auge an. So war man viel zu freigebig mit Zeugnissen aus alten kirchlichen Schriftstellern für die Anführung neutestamentlicher Bücher. Man muß den Unterschied feststellen, ob ein Schriftsteller jener Zeit, wo es die Sammlung noch nicht gab, einzelne Theile derselben namentlich anführt, oder nicht. Im erstern Falle brauchen die Worte nicht

identisch zu sein, sondern nur die Gedanken, um ein unzweifelhaftes Zeugniß zu geben, denn die Differenz der Worte erklärt sich leicht dadurch, daß aus dem Gedächtniß citirt ist. Ganz anders ist es aber, wenn die Theile des N. T. gar nicht namentlich genannt sind, sondern nur Sätze vorkommen, die in unserm N. T. auch stehn. Da kommt es sehr auf die Art des Satzes an. Wenn die Stelle ganz ausschließlich dem Zusammenhange im N. T. angehört, so ist kein Zweifelsgrund dagegen; aber wenn sie proverbieller Natur ist und in jedem Zusammenhange vorkommen konnte, so ist das Citat unsicher, selbst wenn es mit denselben Worten angeführt würde, mit denen es im N. T. steht. Wollen wir nur auf die sichern Zeugnisse zurückgehn, so beschränkt sich ihre Zahl sehr. — Wir finden nun diese Citationen überall in den Lehrbüchern über die Einleitung zum N. T.; ich will sie daher nur nach dem aufgestellten Schema sondern.

Für die Briefe an die Galater und Thessalonicher hat man Zeugnisse aus Polycarp, Clemens Romanus und Ignatius (der freilich selbst eine Aufgabe für die Critik ist, weil er so interpolirt ist) angeführt, die alle zu den unsichern gehören. Dagegen werden bei Irenäus, Clemens von Alexandrien, Tertullian diese Briefe ganz bestimmt citirt.

Die Briefe an die Corinther und Römer werden von Polycarp und Clemens Romanus bestimmt angeführt; ebenso der Philipperbrief von Polycarp. Letzterer schrieb selbst an die Philipper, stand also mit ihnen in Verbindung und kannte ihren Brief, ebenso schrieb Clemens Romanus an die Corinther. Den Römerbrief hatte Clemens in seiner Kirche, und Smyrna hatte mit Rom und Corinth so viel Verbindung, daß Polycarp diese Briefe leicht kennen konnte, während andre sich ihm verbargen. — Für die Corintherbriefe finden sich außerdem bestimmte Zeugnisse bei Athenagoras, bei dem Verfasser der epistola ad Diognetum und dann bei Irenäus, Clemens Alex. und Tertullian; für den Römerbrief bei Theophilus von Antiochien und dann bei Irenäus, Cle-

mens und Tertullian. Da sehn wir schon eine weitere Verbreitung, und in Irenäus und Tertullian den Uebergang in die lateinische Kirche.

Für den Colosserbrief treten Justin, der für die bisher genannten keine sichere Stellen hat und also wohl weniger Kenntniß von neutestamentlichen Schriften gehabt haben muß, und Theophilus auf.

Für den Epheserbrief finden sich bestimmte Anführungen bei Polycarp und Ignatius. Dies ist ein merkwürdiger Punct für die damalige Behandlungsweise dieser Gegenstände; denn es ist klar, daß der Brief an die Epheser ein schwieriger und zweifelhafter Gegenstand ist, weil Paulus in demselben keiner bestimmten Verhältnisse in Ephesus erwähnt, auch mit keiner Silbe seines persönlichen Verhältnisses zu dieser Gemeinde gedenkt, die er doch selbst gestiftet und in der er mehrere Jahre gelebt hatte. Dies hätte also doch Jedem, der ihn als einen Brief an die Epheser kannte, einen Zweifel erregen müssen, ob es sich mit ihm so verhalte. Aber Polycarp und Ignatius hegen gar keinen Zweifel; sie nennen ihn als einen Brief des Paulus. Ebenso wenig finden wir, daß sie eine berichtigende Tradition gehabt hätten, die jene Schwierigkeiten erklärte; sondern sie führen das ganz ohne Weiteres an. Da nun dieser Brief offenbar ein eigentlicher Brief an die Epheser nicht ist, so erhellt, wie wenig jene Schriftsteller dergleichen Sachen genau nehmen, und wie wenig man selbst in so nahe gelegenen Puncten, wie Smyrna und Ephesus, auf richtige Tradition rechnen kann.

Daß die ältesten Zeugen: Polycarp, Clemens Romanus, Ignatius, Justin für mehrere paulinische Briefe keine Anführungen haben, kann man offenbar noch nicht zu einem Verdächtigungsgrunde rechnen. Wir müssen fragen, wie viel Gelegenheit sie wohl gehabt, diese Briefe kennen zu lernen, und wie viel, sie anzuführen. Was sich in Metropolitangemeinden befand, konnte und mußte früher bekannt werden. Dagegen Galatien und Colossä lagen gänzlich ab von der großen Straße, und deshalb

konnten die dort verwahrten Briefe nicht so schnell bekannt werden. Justin kannte den Colosserbrief, weil er seinem Herkommen nach ein *μιξοβάρβαρος* war, wogegen er die andern Briefe nicht kannte, die also auch wieder ihre besondern Gränzen zeigen.

Der Brief an Philemon hat am wenigsten kirchlichen Werth, weil er keinen allgemeinen Gegenstand behandelt; er war aber in der Sammlung des Marcion, welcher in der Gegend von Colossä lebte; dort also war der Brief einheimisch. Diesen Brief erwähnt nun keiner von jenen Schriftstellern, als der späteste unter ihnen, Tertullian, der sich wundert, daß Marcion ihn aufgenommen, wahrscheinlich, weil er ihn in den frühern Schriftstellern nicht findet. Aber er konnte sehr gut auf Privatwegen mit dem Briefe an die Colosser verbreitet sein, und so ist er gewiß an Marcion gelangt.

Für die Pastoralbriefe haben wir bei Polycarp, Clemens Romanus und Ignatius nur ganz unsichere Anführungen [1]). Nur für den Brief an Titus ist Tatian der älteste Zeuge. Irenäus kannte diese drei Briefe, und nach ihm werden sie immer citirt. — Es ist wahr, daß Briefe an einzelne Personen länger konnten unbekannt bleiben; indessen merkwürdig wäre es, wenn Timotheus lange in Ephesus Vorsteher gewesen, und seine Briefe dort doch nicht kirchlich geworden wären.

Das Resultat aus diesen Zeugnissen ist also, daß die Sammlung der paulinischen Briefe erst allmählig zusammengekommen ist, und daß immer die des Marcion, wiewohl nicht vollständig, die älteste ist, die wir nachweisen können. Später sind die Pastoralbriefe ebenso wie die andern, aufgenommen. Nun aber ist immer der Zustand der äußern Zeugnisse nicht ein solcher, daß wir eine sichere geschichtliche Zurückführung der Handschriften, welcher sich der citirende Schrifsteller bediente, auf die *αὐτόγραφα* hätten; und die einzelnen vorhandenen Handschriften geben keine Sicherheit für deren Gleichmäßigkeit. Allerdings aber können wir

---

1) Vergl. Schleierm. Sendschr. über 1. Tim. Seite 16—18.

sagen, daß, wenn die Schriftsteller bis Origenes bedeutende Differenzen gefunden hätten, sie es bemerkt haben würden; also müssen wir annehmen, daß die Codices zu der Zeit noch ziemlich gleichmäßig gewesen sind. — Wie nun aber das frühere Verfahren in Bezug auf diese Auctoritäten keineswegs vorsichtig genug gewesen ist, und ein späteres das Ganze einer neuen Revision unterworfen und mehr auf die innern Verdachtsgründe Rücksicht genommen hat: so müssen wir nun auch sehn, wie es mit den innern Merkmalen der Authentie bei diesem Theile der Sammlung steht.

§. 40.

Die Frage, ob eine Schrift einem bestimmten Verfasser angehöre, kann niemals ursprünglich durch innere Merkmale ausgemacht werden. Etwas historisch Ermitteltes muß immer vorausgehn, man müsste sonst apagogisch beweisen, und das wäre unendlich.

Das Schreiben ist eine That. Wie man nun, wenn man das ganze Leben eines Menschen genau kennt, mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit beurtheilen kann, ob er eine That, die ihm zugeschrieben wird, begangen haben kann: so ist es auch mit dem Schreiben. Aber das läßt sich doch nur ermitteln, wenn eine gehörige Anzahl von analogen Thaten desselben Menschen da ist. Wenn wir also eine größere Menge von mündlichen Vorträgen der Apostel in sichern Abschriften hätten, so könnten wir die Frage über Aechtheit der Schriften mit Wahrscheinlichkeit beantworten. Allein dies ändert sich sogleich wieder, so bald die Umstände so sind, daß man eine Tendenz der Nachahmung und der Unterschiebung eines fremden Machwerkes voraussetzen muß; denn da läßt sich nicht sagen, wie weit es Jemand in Nachahmung bringen kann. Wenn der Nachahmer sehr vorsichtig ist, nicht von Thatsachen redet, die er nicht genau weiß, wodurch er sich verrathen könnte; und wenn sich keine entgegengesetzten Zeugnisse darüber finden: so ist die Untersuchung von dieser Seite weit schwieriger.

Fragen wir nun, welche inneren Merkmale wir für die Aechtheit der einzelnen Schriften des Apostels Paulus aufstellen können: so haben wir Nichts von der Art, wovon wir oben gesagt haben, mit Ausnahme der wenigen Reden, die wir von ihm in der Apostelgeschichte haben, die aber keineswegs hinreichend sind; denn so viel Analogie, wie sich dort findet, wäre sehr leicht auch von einem Andern hervorzubringen. Thatsachen aus dem Leben des Apostels haben wir auch in der Apostelgeschichte; aber dies ist nur das Aeußere, und hier gehn die innern Merkmale nur auf das Negative zurück, ob sich keine Widersprüche zwischen dem Einen und dem Andern finden. Dabei ist ein sehr wichtiger Umstand, daß die Apostelgeschichte ganz über den Verdacht erhaben ist, als sei sie erst mit Rücksicht auf die paulinischen Briefe gemacht; vielmehr ist ganz klar, daß die Erzählungen vom Leben des Apostels seine Briefe ignoriren, da eine Menge Veranlassung gewesen wäre, die Verhältnisse in den Briefen zu berühren, was aber nicht geschehn ist, z. B. die verwickelten Verhältnisse, die nach den Corintherbriefen der letzten Ankunft Pauli in Corinth vorhergingen, erwähnt die Apostelgeschichte bei der Erzählung dieser Ankunft gar nicht. Wir haben also einen Haltungspunct an der Apostelgeschichte, und wenn sich ein Verhältniß eines Briefes zu ihr ermitteln läßt, so ist dies ein wesentlicher Beitrag zu einem richtigen critischen Urtheil. Da wir nun außer diesem gar keinen solchen Haltungspunct haben: so ist es am zweckmäßigsten, die Vergleichung zwischen den Briefen und der Apostelgeschichte zuerst anzustellen, so daß wir die Erzählung der letztern vom Leben Pauli zum Grunde legen und nun sehen, wie die einzelnen Briefe hineinpassen.

Die erste Erzählung von seiner Bekehrung cap. 9. führt uns natürlich hier zu Nichts. Zunächst wird dann cap. 11, 25. erwähnt, daß Barnabas, von Jerusalem nach Antiochien zu der dort entstandenen Heidenchristengemeinde geschickt, nach Tarsus gegangen sei und den Paulus von dort nach Antiochien geholt habe. Vor diesen Zeitpunct kann keiner der Briefe fallen; denn

wenn Paulus auch schon seine apostolische Wirksamkeit begonnen hatte, so könnte dies doch nur in Cilicien und der Umgegend sein, wo etwa Colossä und Laodicea lag; aber die dahin gerichteten Briefe sind offenbar aus viel späterer Zeit. Die Lücke zwischen seiner Bekehrung und seiner Ankunft in Antiochien füllt Paulus selbst aus, indem er Gal. 1, 17. erzählt, er sei nach seiner Bekehrung gar nicht nach Jerusalem gekommen, sondern nach Arabien und von dort wieder nach Damascus und dann erst nach Jerusalem gezogen, wo er nur den Petrus und Jacobus gesehn, und dann nach Cilicien, von wo ihn Barnabas nach Antiochien nahm. Von hieraus machten beide eine Missionsreise Act. 13, 2—14, 26., während noch ein Gleichheitsverhältniß zwischen ihnen war, und Barnabas auch Apostel genannt wurde und vielleicht eher den ersten Rang einnahm. Auf dieser Reise wird kein Ort und keine Person genannt, die mit unsern paulinischen Briefen in Verbindung zu bringen wären. Hernach folgt wieder Antiochenische Geschichte, die nicht hierher gehört; erst cap. 15, 36 ff. wird erzählt, daß jene Beiden eine zweite Reise antreten wollten, um die auf der vorigen Bekehrten zu besuchen, daß sie sich aber über einen Reisegefährten entzweiten, und Paulus mit Silas allein die Reise durch Syrien und Cilicien machte. Cap. 16, 1. wird erzählt, daß Paulus den Timotheus gefunden und mit sich genommen; dies ist das erste Mal, daß Jemand erwähnt wird, an den selbst Briefe vorhanden sind, und den wir öfter in der Gemeinschaft des Apostels finden.

§. 41.

Act. 16, 6. wird zuerst Galatien erwähnt, indem erzählt wird, die Gesellschaft sei durch Phrygien und Galatien gereis't. Ob aber Paulus damals die Galatische Gemeinde gestiftet, ist eine sehr ungewisse Sache, und die Critiker sind darüber sehr verschiedener Meinung. Daraus, daß wir dort lesen: „Nachdem sie Phrygien und Galatien durchreis't und vom heiligen Geist gehindert waren, in Asien das Evangelium zu verkünden, u. s. w.,“

läßt sich nun eigentlich Nichts schließen. Eben so wenig geht aus Gal. 1, 6. „sie seien οὕτω ταχέως in ihrem Glauben wankend geworden" bestimmt hervor, daß der Abfall bald nach ihrer Bekehrung angefangen, sondern es bezieht sich dies darauf, daß den falschen Lehrern ihre Verführung nicht viel Zeit und Mühe gekostet habe. Nun haben Einige aus Gal. 4, 13. schließen wollen, daß Paulus, als er diesen Brief schrieb, schon zweimal müsse in Galatien gewesen sein, indem das τὸ πρότερον ein δεύτερον voraussetze. Aber dies ist nicht nöthig, denn es kann auch der Anfang derselben Anwesenheit damit bezeichnet sein. In den Actis wird Galatien erst cap. 18, 23. wieder erwähnt: nachdem Paulus von Ephesus nach Cäsarea gekommen, hinaufgezogen sei und die Gemeinde begrüßt habe, sei er nach Antiochien gegangen, καὶ ποιήσας χρόνον τινὰ, ἐξῆλθε, διερχόμενος καθεξῆς τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν, ἐπιστηρίζων πάντας τοὺς μαθητάς. Diejenigen, welche aus Gal. 4, 13. eine zweimalige Anwesenheit schließen, nehmen an, daß der Galaterbrief erst nach Act. 18,23. geschrieben sei. Aber es bleibt immer eben so möglich, daß der Brief früher geschrieben sei an einem Orte, wo sich Paulus länger aufhielt. Er fällt also entweder vor Act. 18, 23. und dann wahrscheinlich in Corinth, oder nachher und dann wahrscheinlich in Ephesus.

Es bleibt nun noch die Frage übrig, ob aus der Nichterwähnung des Apostelbeschlusses Act. 15, 23 ff. folge, daß der Brief, in welchem es sich doch ganz und gar um die Verpflichtung der Christen zum mosaischen Gesetze handelt, früher geschrieben, und also auch die Gemeinde vor Act. 16, 6. gestiftet sei. Aber die Annahme, welche die Stiftung der Gemeinde nach Act. 14, 6. 7. verlegt, Paulus habe in der Umgegend von Derbe und Lystra gepredigt, und darunter sei Galatien mit begriffen, ist nicht philologisch richtig. Eine Provinz kann nicht als περίχωρος von zwei außer ihr belegenen kleinen Städten beschrieben werden. — Aber es ist auch im Galaterbrief der Inhalt jenes Apostelbeschlusses indirect erwähnt, Gal. 2, 6 ff., denn Paulus erzählt hier eine

Verständigung mit den Aposteln, die man schwerlich auf etwas Andres, als die Zusammenkunft in Jerusalem beziehn kann. Es sind hier Schwierigkeiten, Beides in einander zu passen; aber es fehlen doch nur die genauern Details. Wenn Paulus den Galatern jene Beschlüsse früher auf eine bestimmte Weise bekannt gemacht hätte, so hätte er sich darauf berufen und ihnen einen Vorwurf daraus machen müssen. Daraus folgt aber keineswegs, daß der Beschluß noch nicht vorhanden gewesen; denn die einzelnen Puncte desselben waren immer so, daß Paulus nicht für nothwendig halten konnte, sie geradehin aufzustellen, außer, wo ein Streit gewesen wäre, der ihn dazu genöthigt hätte. Das Verbot des Opferfleisches, Bluts und Erstickten (Act. 15, 29.) wollte aber Paulus, weil es doch ein grundloser Zwang war und bei Heidenchristen mit einem Zerreißen ihrer Familienverhältnisse verbunden gewesen wäre, nicht erwähnen, sondern er faßte die Absicht davon nur in der Regel zusammen, daß man durch den Gebrauch der Freiheit keinen Anstoß geben sollte. So ist kein Zweifel, daß Paulus hier dasselbe berichtet, was Act. 15. erzählt ist, und der Brief hat alle Merkmale der Aechtheit, die nur der Natur der Sache nach aus der Vergleichung beider Schriften hervorgehn können. Eine größere Uebereinstimmung würde auch ein größeres Detail in den Briefen und der Apostelgeschichte voraussetzen [1]).

§. 42.

Zum innern Beweise der Authentie gehört die Zusammenstimmung einer Schrift, die irgend einem Verfasser beigelegt wird, mit dem, was sonst von ihm, äußerlich und innerlich, bekannt ist; ist es ein Brief, so kommt noch hinzu die Zusammenstimmung

---

1) Erst. Entw.: Der Galaterbrief bewährt sich nächstdem innerlich durch Gedankenverwandtschaft mit Röm. und durch dieselbe dialektische Verknüpfungsweise, so wie, da er auch auf eine bestimmte Veranlassung sich motivirt, durch die den Korinthischen Briefen ähnliche Lebendigkeit. Auch die eigenthümliche Probe von Allegorie paßt zu seiner rabbinischen Bildung.

mit dem, was man von dem weiß, an welchen der Brief gerichtet ist. Obgleich dies nun äußere Thatsachen sind, so rechnet man es doch zu den innern Merkmalen, weil sie aus der Sache selbst genommen sind, wogegen die äußern in der Auctorität der Zeugen bestehn. — Das Wesentliche nun, was aus der Apostelgeschichte über Paulus erhellen kann, ist dieses: daß er aus einem leidenschaftlichen Verfolger des Christenthums plötzlich ein Verkündiger geworden, und daß er vorherrschend die Richtung genommen, das Christenthum unter die Heiden zu bringen. Dies giebt einen sehr bestimmten Character, der sich in seinen Briefen wieder abspiegeln muß; und je mehr das geschieht, desto stärker ist die Ueberzeugung von ihrer Aechtheit. Er muß erstlich zu solchen, bei denen er Bekanntschaft damit voraussetzen kann, aus seiner pharisäischen Bildung heraus sprechen, und zweitens überall die Maxime durchblicken lassen, daß das Christenthum für Heiden, wie für Juden bestimmt sei. Dieser Character tritt mehr oder weniger in allen paulinischen Briefen hervor; und die sind die authentischsten, in welchen dies am meisten der Fall ist. Dahin gehören auf der einen Seite der Brief an die Römer und der an die Galater. In diesen kommt der Hauptpunct von der Universalität des Christenthums recht eigentlich zur Sprache; die ganze Methode der Ausbreitung des Christenthums, wie sie hier entwickelt wird, zeigt zugleich sein nationales Interesse am jüdischen Volke. Daher wenn Jemand diesen Brief an die Römer aus irgend einem andern Grunde anzweifeln wollte, oder wenn sich aus andern Umständen entgegengesetzte Anzeichen ergäben: so würde doch dieser Character sicher das Uebergewicht haben. Wenn wir auf der andern Seite auf das Zusammenstimmen der Briefe mit den Lebensumständen des Apostels, die uns anderweit bekannt sind, sehen, so sind der erste Brief an die Thessalonicher und die beiden an die Corinther die, welche in dieser Beziehung deutlich oben an stehen. Denn die Acta erzählen uns ganz bestimmt, auf welche Weise Paulus zuerst nach Europa, nach Macedonien gekommen sei; cap. 17, 1—10. wird sein Aufenthalt in Thessalonich erwähnt; und wenn man

den ersten Brief an die Thessalonicher damit vergleicht, so findet man die genaueste Uebereinstimmung, und doch nicht so sehr in allen Kleinigkeiten, daß man vermuthen könnte, der Brief sei erst nach den Actis gebildet. Ebenso verhält es sich mit den Corintherbriefen; da wird ebenfalls in der Apostelgeschichte erzählt, wie Paulus zuerst nach Corinth gekommen, und gerade in Beziehung auf die Stiftung und ersten Anfänge dieser Gemeinde ist die Erzählung ausführlicher. Wenn man manche Stellen aus cap. 18. 19 und 20. mit den beiden Briefen, wo Persönlichkeiten theils im Anfange theils am Schlusse vorkommen, vergleicht: so kann man Alles in einander fügen, so daß sich die Erwähnungen in den Briefen und den Actis einander ergänzen, doch so, daß jedes seinen Gang für sich geht, und nicht eins nach dem andern gebildet ist [1]). Was Paulus im ersten Briefe von seinem Vorhaben, Ephesus zu verlassen und nach Europa herüberzukommen, erwähnt, stimmt ganz überein mit dem, was die Apostelgeschichte darüber erzählt; nehmen wir den zweiten Brief dazu, so sehn wir, daß Paulus Anfangs einen andern Reiseplan hatte, (nemlich unmittelbar von Ephesus nach Corinth und dann erst nach Macedonien zu gehn), diesen aber aufgab und nach einem andern seine Reise einrichtete; die Acta erzählen natürlich nur von dem letztern. — Diese Briefe sind also durch die erwähnten Thatsachen auf eine solche Weise beglaubigt, wie jene andern durch ihren Inhalt. Daraus folgt wieder: wenn sich sollten in diesen Briefen Einzelnheiten in Bezug auf jene innern Thatsachen finden, die wir nicht aus dem im Allgemeinen darüber Gesagten erklären könnten, so würden diese hier untergeordnet werden müssen, und wir müßten das Bild des Apostels darnach ergänzen. Auf diese Art gewinnen wir für die Beurtheilung aus innern Merkmalen einen solchen Kern von paulinischen Briefen, bestehend auf

---

1) Erst. Entw.: Vergl. Act. 18, 1—11. 18—21. ferner 24—27. und 19, 1. 8—11. 21. 22. 20, 1. 2. mit 1. Cor. 16, 5. 8. 10. 12. 19. u. 2. Cor. 2, 12. 13. ferner 2. Cor. 7, 5. 6. 8, 16 ff. 9, 4.

der einen Seite aus Römer- und Galaterbrief, auf der andern aus dem ersten an die Thessalonicher und den beiden an die Corinther, daß wir einen Maaßstab für die übrigen haben.

Hieraus ist zu sehn, wie eine solche Untersuchung über das Specielle in den einzelnen Briefen unter solchen Umständen nöthig ist. Wenn wir z. B. die Corintherbriefe ihrem Inhalte nach betrachten, so finden wir allerdings, daß sie mit den Hauptgrundzügen der Methode der Verkündigung, wie sie sich aus den andern ergeben, ganz wohl zusammenstimmt. Paulus macht natürlich einen Unterschied zwischen Judenchristen und Heidenchristen; in Corinth hat er es nun, wie wir aus den Actis sehn, ganz ausdrücklich darauf angelegt, sich mit der Gemeinde, die er bildete, von der Synagoge unabhängig zu machen, gewiß weil er voraussetzte, daß die Juden ihm in seiner Wirksamkeit unter den Heiden nur hinderlich sein konnten. Was sich nun von besondern Vorfällen und darauf sich beziehenden Ermahnungen in den Corintherbriefen findet, stimmt überein mit dem Zustande, den wir uns bei einer so entstehenden Gemeinde an einem Orte, wie Corinth, denken müssen. Einmal war es eine gewisse schroffe Opposition der Heidenchristen gegen alles, was aus der jüdischen Praxis hervorging; daher die Ermahnung des Apostels, sich der christlichen Freiheit nur so zu bedienen, wie es der christlichen Eintracht und der Gewissensruhe Einzelner zuträglich sei. Ferner waren es Zerspaltungen in der Gemeinde, wobei vorzüglich Rücksicht genommen wird auf die Anhänglichkeit an Einzelne, die durch gewisse Talente, besonders durch rednerische, sich ausgezeichnet haben; dies stimmt sehr damit, daß in Corinth die Gemeinde schon aus Gebildeten und Ungebildeten, Reichen und Armen gemischt sein mußte, da Corinth ein Sitz mancherlei Bildung war, wie sie sowohl aus Schulen als aus dem allgemeinen Weltverkehr hervorging. Da stimmen also die Angaben der Briefe so sehr mit dem an und für sich Wahrscheinlichen überein, daß daraus der bündigste Beweis für die Aechtheit geführt werden kann.

§. 43.

Wenn ich nun vorher nur den ersten Brief an die Thessalonicher in diese Classe gesetzt habe, so geschah dies darum, weil der zweite manche Schwierigkeiten darbietet. Von dem ersten Briefe an die Thessalonicher ist wahrscheinlich, daß er nicht lange nach der Gründung der Gemeinde bei dem ersten Aufenthalte des Apostels in Corinth und Achaja geschrieben ist[1]).

Von dem zweiten Thessalonicherbrief läßt sich die Zeit so wenig bestimmen, daß Einige gemeint haben, er sei vor dem ersten geschrieben. Je weniger nun eine Zeitbestimmung möglich ist, desto weniger kann man sich ein Bild von dem machen, was in diesem Briefe zu erwarten ist. Es kommen einige Stellen darin vor, die Anlaß zu mancherlei Vermuthungen und Zweifel gegeben haben, und man sieht daraus, daß er nicht in dieselbe Reihe mit dem ersten gestellt werden kann. — Cap. 2. bittet Paulus die Thessalonicher in Beziehung auf die Wiederkunft Christi und unsre Wiedervereinigung mit ihm, sie möchten sich nicht aus ihrer Besonnenheit herausreißen lassen, weder durch begeisterte Rede darüber noch durch Briefe, als wenn der Tag Christi nahe sei. Nun sucht er gerade in Beziehung auf den Tag Christi die Thessalonicher im ersten Briefe wegen der unter ihnen Gestorbenen zu trösten. Dabei sagt er mit Beziehung auf Worte Christi, daß er unerwartet kommen werde; doch spricht er davon als von

1) Erst. Entw.: Die Art wie Paulus in 1. Theff. die unmittelbar vorhergegangenen Begebenheiten in Philippi und die Rückkehr des Timoth. (vergl. 1. Thessal. 3, 1—6. u. Act. 17, 14. 18, 5.) erwähnt, beweis't theils, daß dies nicht künstlich aus der Ap. Gesch. gemacht ist, weil dort eine Aussendung des Timoth. nach Thessalonich nicht erwähnt ist, theils daß der Brief nicht lange nachdem Timoth. wieder zu Paulus gestoßen ist, kann geschrieben sein, weil die kleinen Umstände sonst nicht vorkommen würden. Diese Uebereinstimmung ist nun von der Art, daß sie die Aechtheit des Briefes beweist, so daß wir nach innern Merkmalen weiter nicht zu fragen haben, sondern Gedanken, Composition, Styl deshalb für Paulinisch zu halten haben, weil sie sich hier finden.

einem Ereignisse, das er und sie noch erleben würden. Wenn er nun im **zweiten** Briefe sagt, daß sie sich nicht über den Tag des Herrn beunruhigen sollen, so muß er also seine Meinung hierüber schon modificirt haben; entweder müssen wir also einen bedeutenden Zwischenraum denken, oder daß er zu einer plötzlichen Aenderung seiner Ueberzeugung bestimmte Gründe gehabt, von denen aber keine Erwähnung geschieht. Wenn er im ersten Corintherbrief über die Auferstehung und das Ende der menschlichen Dinge redet, so sehn wir keine Spur einer Voraussetzung, daß dies etwas Nahes sei; so wie im Römerbriefe die Voraussetzung, daß ganz Israel selig werden solle, diesem geschichtlichen Zusammenhange einen weit größern Spielraum läßt. Von einer strengen Inspirationstheorie aus müßte man es nun für undenkbar erklären, daß ein inspirirter Mann über solchen Gegenstand seine Ansicht geändert habe; man müßte also einen Brief, worin von einer nahen Wiederkunft Christi geredet wird, für unächt erklären. Aber so weit ist Niemand auch mit der einseitigsten Inspirationstheorie gegangen; man hat dann gekünstelte Auslegungen gemacht. Versetzen wir uns in die damalige Zeit, so mußte zu Anfang der Wirksamkeit der Jünger Christi, als ihre Erfolge noch so gering waren, die Sehnsucht nach einer Wiedervereinigung mit Christo desto größer sein, wogegen später, als die Ausdehnung des Christenthums mehr zunahm, diese Sehnsucht vor der Größe der unmittelbaren Aufgabe, die alle ihre Kräfte in Anspruch nahm, zurücktreten mußte. Man kann also es nur natürlich finden, daß Paulus im Anfange die Vorstellung von einer nahen Wiederkunft Christi mehr hatte, als später; daher müssen also die Briefe, in denen das Erstere vorkommt, früher sein, als die andern. Da nun im zweiten Thessalonicherbriefe noch eine Wirkung des ersten vorausgesetzt wird: so kann er nicht **viel** später, als der erste, geschrieben sein. Es ist auch nicht wahrscheinlich, daß Paulus in der Zeit zwischen den beiden Briefen in Thessalonich gewesen sei, da dann der Apostel die Sache würde mündlich erläutert haben; cap. 2, 5. spricht keineswegs dafür, denn nehmen wir die andern

Verse, in denen er von seinem Dortsein spricht, hinzu[1]): so ists am natürlichsten, Alles auf seine erste Anwesenheit bei der Stiftung der Gemeinde zu beziehn. — Etwas Näheres über die Zeitbestimmung haben wir nicht. Einige haben die Stelle cap. 3, 2. auf die Angriffe, die gegen ihn in Ephesus geschahen, bezogen, was jedoch eine zu lose Anknüpfung ist[2]).

---

1) Vergl. 2. Theff. 3, 10. und 1. Theff. 4, 11.; 2. Theff. 3, 8. und 1 Theff. 2, 9.

2) Erster Entw.: Daß dieser Brief wenigstens später geschrieben sei als der erste, geht fast schon aus 2. Th. 2, 15. hervor. Noch mehr aber deutet der Ausdruck 2, 5. darauf, daß P. damals nur Einen Aufenthalt in Thessal. gemacht hat. Ich würde ihn also vor Act. 20, 1. sezen in den Ephesinischen Aufenthalt. Aber nicht gern in Act. 19, 21. 22. weil in 2. Theff. keine Erwähnung eines baldigen Wiedersehns vorkommt. Auch finde ich nicht in 2. Theff. 3, 2. eine Anspielung auf die Ephesinischen Unruhen, denn der Saz οὐ γὰρ πάντων ἡ πίστις deutet eher auf solche, die in einer noch nicht gründlichen Verbindung mit der Kirche stehn, als auf offenbare Gegner. — Man hat aber (Schmidt) Zweifel gegen diesen Brief erregt wegen 2, 2. und 3, 17., als ob nämlich dieser Brief den Gedanken des ersten verwürfe und den ersten selbst verdächtig machen wollte. Allein ein untergeschobener Brief wird am wenigsten wollen ein Kennzeichen der Aechtheit angeben; zumal wir doch, daß Paulus es wirklich so gehalten, aus Gal. wissen. Aber eben so wenig kann dies den ersten Brief verdächtig machen. Die Sache kommt auf zwei Fragen zurück. Ist wirklich ein Widerspruch zwischen 1. Theff. 4, 15. u. 2. Theff. 2, 2. und ist die Stelle 2. Theff. 2, 3 ff. etwas des Apostels unwürdiges? Widerspruch zwischen 1. Theff. 4, 15. u. 2. Theff. 2, 2 ff. besteht eigentlich nicht. An der ersten Stelle ist keine Absicht, Zeit zu bestimmen. Die Thessalonicher sahen sich selbst der Mehrzahl nach an als übrigbleibende, und in diese Voraussezung geht Paulus ein; sein Zweck ist bloß zu zeigen, daß kein Unterschied zwischen Lebenden und Todten bestehe. Gesezt aber auch, er hätte hier Zeit bestimmen wollen, so ist noch ein großer Unterschied zwischen der Unmittelbarkeit des ἐνέστηκε und dem Hinausschieben an das Ende einer Generation. Eben so wenig kann man behaupten, daß die ganze Darstellung 2. Th. 2, 3 ff. unpaulinisch sei. Sie ist nicht dasselbe mit Antichrist und hängt vielleicht zusammen mit seiner im Römerbrief aufgestellten Theorie über die Verwerfung der Juden, wenn er sich gedacht

§. 44.

Wenn wir nun zur Constatirung der Verhältnisse, aus welchen uns die innern Kennzeichen der Aechtheit der Briefe hervorgehn müssen, die Apostelgeschichte weiter verfolgen, so führt sie von Macedonien den Paulus nach Athen und von dort nach Corinth, cap. 18. Hier ward er mit Aquila und Priscilla bekannt, die wegen des Edicts des Claudius kürzlich aus Rom gekommen waren. Paulus verkündigte in der Synagoge das Christenthum; als aber sich eine Opposition dagegen erhob, trennte er sich von derselben und predigte im Hause eines Proselyten Justus. Nachdem er 1½ Jahr in Corinth gewesen, wo auf eine Anklage der Juden Gallio nicht einging, schiffte er nach Syrien, hielt aber zuerst in Ephesus an, und ging von da nach Cäsarea, Jerusalem und nach Antiochien. Cap. 19. fängt ganz abgebrochen an, so daß hier eine Lücke zu sein scheint: er habe Galatien und Phrygien durchreis't und sei dann nach Ephesus gekommen, wo er sich zwei Jahre aufhielt und seine Gemeinde ebenfalls von der Synagoge absonderte. V. 21. 22. wird erzählt, er habe eine Reise nach Macedonien und Griechenland machen wollen, um von dort nach Jerusalem und dann nach Rom zu gehn, und habe deshalb zwei Schüler vorausgeschickt, während er selbst noch einige Zeit dageblieben. Cap. 20. folgt seine zweite Reise nach Macedonien und Griechenland, die aber nur ganz kurz berührt wird.

So haben wir also den Apostel als Stifter der Gemeinde in Corinth, und sein Verhältniß zu derselben ist vollkommen festgestellt. Die Schwierigkeiten bei Vergleichung der Acta und der Corintherbriefe sind nur einzeln und rühren aus den Lücken

---

hat eine heidnische Opposition, welche nun den Uebergang des Christenthums unter die Juden erleichterte. Dann stände der Brief in Bezug auf das Hinaussezen der Wiederkunft schon auf demselben Punct mit dem an die Römer. Daß sich die Sache so verhalten kann und doch des ganzen Israel keine Erwähnung geschehn, ist leicht zu sehn.

der Nachrichten her, die durch einander ergänzt werden müssen; und was über den Character der Gemeinden aus den Briefen hervorgeht, ist den bekannten Verhältnissen des Orts ganz analog [1]).

Der erste Brief an die Corinther ist von Paulus während seines Aufenthalts in Ephesus geschrieben; er spricht darin von seiner baldigen Abreise nach Macedonien 1. Cor. 16, 5—8. Der zweite Brief ist offenbar aus Macedonien nach seiner Abreise von Ephesus.

Im zweiten Briefe finden sich allerdings mancherlei Schwierigkeiten, vornemlich: 1. entgegengesetzte Aeußerungen über Titus, Bitte um gute Aufnahme 8, 23. 24. und Frage, wie er sich aufgeführt habe 12, 18; 2. entgegengesetzte Aeußerungen über den Apostel selbst, als ob er nun erst im Begriff sei, von Macedonien aus zu kommen 9, 4. und dann wieder, als ob er schon ein zweites Mal dagewesen 12, 14. 13, 1. 2., was sich aber nicht mit der Erzählung in den Actis verträgt; endlich 3. findet man auch ganz verschiedene, strengere, herbere Stimmung am Ende, als am Anfang. Daher nun Hypothesen von Semler und Weber, welche die Einheit des Briefes bezweifeln, um alle die verschiedenen Puncte in verschiedene Briefe zu bringen. Allein der Eine theilt anders, als der Andere, Keiner recht sicher, und Jeder sehr gekünstelt, so daß man sieht, die Hypothesen haben keinen andern Grund, als eben diese Schwierigkeiten [2]). Was am meisten auffällt, ist, daß Paulus sagt, er sei im Begriff, zum dritten Male nach Corinth zu kommen. Diejenigen, welche die Theilung nicht annehmen, wollen dies so verstehn, daß Paulus während seiner

---

1) Vergl. oben Seite 149.

2) Erst. Entw.: Allein ad 1. so kann die lezte Frage auch auf Anträge gehn, die Titus ihnen vorher schriftlich von Makedonien aus gemacht, weil er nicht Zeit hatte sich länger aufzuhalten. Bertholdt will sie auf die frühere Anwesenheit des Titus, von der er cap. 7, 6. 7. in Makedonien zurück war, beziehn. Allein das ist wenigstens nicht überwiegend wahrscheinlich. Doch neige ich mich jezt mehr dazu, da die Beziehung auf die Steuer nicht so genau ist, als es mir schien.

ersten $1\frac{1}{2}$jährigen Anwesenheit einmal von Corinth weggereis't sei, so daß er diese sehr gut bald als einen Aufenthalt, bald als zwei ansehn könne. Aber einfacher ist, es so zu erklären, daß er dreimal hinkommen wollte, aber nicht wirklich kam [1]). Was die Verschiedenheit des Tons betrifft, so ist das lediglich Sache des individuellen Gefühls; die Differenz beruht doch eigentlich nur auf der Verschiedenheit der Gegenstände. Paulus spricht sich im ersten Theil des zweiten Briefs sehr gelinde über einen Gegenstand aus, den er im ersten Briefe sehr streng behandelt hatte; aber daraus folgt nicht, daß er nicht jetzt über einen andern Gegenstand mit Strenge sprechen sollte. — Eine einzelne Sache ist allerdings noch, daß zweimal im Briefe von einer Sammlung die Rede ist, die Paulus für die Gemeinde in Jerusalem anstellen ließ, cap. 8. und cap. 9. ohne Rücksicht auf das Vorhergehende. Deshalb besonders hat Semler den Brief nach cap. 8. getheilt und das Folgende als für die kleinern Gemeinden in Achaja bestimmt angesehn. Aber dies läßt sich auch sehr leicht durch eine dazwischen liegende Unterbrechung erklären, so daß Paulus cap. 9.

---

1) Erst. Entw.: Fehlt doch in Inhalt und den Sachen jede positive Spur von einem inzwischen eingetretenen Aufenthalt Pauli in Korinth. Der Schlüssel zu 12, 14. und 13, 1. 2. scheint mir vorzüglich zu liegen in 1, 15., woraus man sieht, er hatte früher einen andern Weg nehmen wollen. Dies fällt aber noch in die Zeit vor Absendung des ersten Briefes, muß aber damals schon in Korinth bekannt geworden sein, woraus sich allein 1. Kor. 16, 5. erklärt. Darüber hatte man sich in Korinth aufgehalten, wie man aus jener Stelle sieht; und nur um sich zu solchen Veränderungen in Maaßregeln recht offen zu bekennen, hebt er 2. Kor. 12, 14. ausdrücklich hervor, es sei nun schon das dritte Mal, daß er auf dem Sprunge stehe. Etwas anders verhält es sich mit 13, 1. 2. wobei man auf 12, 20. zurückgehn muß, wie er fürchtet, es möchte doch noch unangenehme Eindrücke von beiden Seiten geben. Daher sagt er (ähnliches sagt man so oft in ähnlichen Fällen) sie sollten es ansehn, als ob das nächste Wiedersehen schon vorbei wäre und er nun zum drittenmal komme, und so, als ob er das zweitemal schon dagewesen wäre, sage er ihnen vorher rc. —

auf das zurückkommt, was er cap. 8. schon vorgetragen, scheinbar ohne sich dessen zu erinnern.

Alle andern in den beiden Briefen berührten Verhältnisse sind nun bloß aus ihnen selbst zu entnehmen. Es sind aber diese Briefe zugleich der reinste Typus paulinischen Geschäftsstils; es zeigt sich hier die dialectische Schärfe im Auffassen der Streitpuncte und dabei das freieste Sichgehnlassen in der Anordnung des Einzelnen. Daher hat man besonders in Bezug auf den zweiten Brief geglaubt, daß er wegen der Zerstreuung auf der Reise so verworren geschrieben sei und vielleicht an verschiedenen Orten mit Unterbrechungen. Das ist aber in der That nicht der Fall, sondern es zeigt sich nur die briefliche Freiheit in der Anordnung, die sich auch im ersten Briefe findet.

§. 45.

Die nächste Ortserwähnung in der Apostelgeschichte ist cap. 18, 19. und 19, 1 ff. von Ephesus. Aber wir können hier noch nicht von dem Briefe an die Epheser reden, da dieser die Gefangenschaft Pauli voraussetzt. Aber Act. 19, 21. wird die Lust erwähnt, Rom zu sehen, und da nun Paulus, als er den Brief an die Römer schrieb, auch noch nicht dort gewesen war, so haben wir Ursache, hier nach diesem Briefe zu fragen.

Aus Röm. 1, 13. verglichen mit 15, 23. 25. 26. 30. 31. geht hervor, daß er schon früher öfter nach Rom reisen gewollt hat, daß aber der Entschluß nicht eher reif geworden war, als jetzt, da er in den bisherigen Gegenden Nichts mehr zu thun hatte, daß er auf der Reise nach Jerusalem war mit einer Steuer, die er in Macedonien und Achaja gesammelt, daß er von einer ihm dort drohenden Gefahr Nachricht hatte. Dies führt fast genau auf seinen letzten Aufenthalt in Corinth, wo er wegen Nachrichten von Nachstellungen seinen Reiseplan änderte, Act. 20, 3. 22. 23. Dieselbe Steuer wird in den Corintherbriefen erwähnt. Hier ist also wieder ein gewährleistendes Einfügen in die anderweitig erzählten Begebenheiten.

Daß Aquila und Priscilla nach Röm. 16, 3. wieder in Rom waren, giebt keine nähere Bestimmung an. Sie konnten bald nach Claudius Tode zurückgegangen sein, und scheinen schon während des zweijährigen Aufenthalts Pauli in Ephesus nicht mehr dort gewesen zu sein. Nun haben Viele wegen dieses Umstandes und wegen der vielen Grüße am Ende des Briefes geglaubt, daß das 16. Cap. eigentlich nicht zum Römerbriefe gehöre; man meint, es sei eine Beilage zum zweiten Corintherbrief. Einen scheinbaren Grund findet man darin, daß Phöbe, Diaconissinn in Kenchreä, den Lesern des Briefes empfohlen wird, welche doch nicht in Rom gewesen sein könne. Allein dies spricht gerade gegen jene Hypothese, denn da Kenchreä Hafenstadt von Corinth war, so mußte Phöbe den Corinthern ganz bekannt sein, daher wäre die Erwähnung, daß sie Diaconissinn in Kenchreä sei, für diese ganz überflüssig gewesen; dagegen konnte sie, da eine Diaconissinn doch immer eine wohlhabende Person sein mußte, sehr wohl Geschäfte in Rom haben. — Nun frägt sich aber, wie Paulus so viele Mitglieder der Gemeinde in Rom gekannt haben konnte. Nach der Apostelgeschichte gingen ihm, als er nach Rom kam, viele Mitglieder der Gemeinde entgegen, seine Ankunft mußte also schon ganz bekannt sein; als er dagegen in Rom die Judenvorsteher zu sich kommen läßt, sagen ihm diese, sie hätten noch Nichts von ihm gehört, obwohl schon von der Secte der Christen in Jerusalem; sie ignoriren aber gänzlich eine christliche Gemeinde in Rom. Aber man muß bedenken, daß Rom als eine so große Stadt immer ein Sammelplatz von Leuten aus den verschiedensten Gegenden war, und daß, nachdem das Christenthum in Kleinasien, Macedonien und Griechenland sich schon so verbreitet hatte, auch in Rom viele Christen sich werden zusammengefunden haben, ohne daß doch eine eigentliche Gemeinde von in Rom ansässigen Hausvätern da war. So läßt sich also erklären, daß Paulus viele Bekannte in Rom hatte, ohne dort gewesen zu sein, und auch, wie die Judenschaft daselbst von einer römischen Christengemeinde Nichts gewußt hat, da es

Heidenchristen waren, die sich um die Judenschaft nicht kümmerten und in keiner Verbindung mit der Synagoge standen. So fällt also der hieraus geschöpfte Verdacht weg [1]).

---

1) Erster Entw. Schwierig ist es, sich eine richtige Vorstellung von dem Zustande der Christen in Rom zu machen, wenn man das spätere in der Apostelgeschichte vergleicht. Nämlich der Brief sezt eine Gemeine in Rom voraus, da Paulus von seinem Hinkommen redet, das Ende der Apostelgeschichte weiß zwar von Brüdern, die ihnen aus Rom entgegenkommen 28, 15. aber fast so, als ob ihre Anwesenheit Paulum überraschte. Dann kennen auch die Synagogenvorsteher (v. 22.) das Christenthum nur von Hörensagen, und v. 30, 31. kommt gar nichts vor von einem Verhältniß Pauli zu der dortigen Gemeine. Diese Angaben lassen sich fast nur so vereinigen. 1. Es mußte schon einen festen Kern geben, denn sonst hätte Paulus nicht so schreiben können, als ob die, die er sehn würde bei seinem Hinkommen dieselben wären. Dieser Kern braucht aber nur sehr klein zu sein, so daß bei weitem der größte Theil der Christen immer ab und zu ging und deshalb eine ordentliche Gemeinde-Einrichtung nicht practicabel war. 2. Da der größte Theil der aus hellenischen und asiatischen Gemeinen zusammenströmenden Einzelnen Heidenchristen waren (und wahrscheinlich die Gastgeber, bei denen sie sich versammelten, auch) folglich sich um die Juden nichts kümmerten: so können diese wirklich in Unwissenheit gewesen sein, und die unläugbare Ueberraschung des Apostels kann nur auf die Beschaffenheit der Personen gehn (wie wir ja hernach welche vom kaiserlichen Hause finden). 4. Daß aber gar nicht von seinem Verhältniß zu den Brüdern während der zwei Jahre die Rede ist, muß auf Rechnung des Erzählers geschrieben werden, der vielleicht nicht derselbe, der vorher in der ersten Person erzählt hatte, von der dortigen Lage nicht genau unterrichtet war.

Auch von diesem Briefe ist bezweifelt worden, ob er ursprünglich ein solches Ganzes gewesen sei wie jezt. Das hat seinen Grund in den anscheinenden fünf Schlüssen a. cap. 11, 36. b. cap. 14., wenn man die große Doxologie sicher stellt c. cap. 15, 33. d. 16, 24. und e. 16, 27. Die Hauptpuncte, von denen man ausgehn muß, scheinen mir folgende zu sein: 1. Eine Doxologie kommt als Schluß nur 2. Petr. und Jud. vor und ist als solcher gar nicht Paulinisch. Daher auch a. 11, 36. kein Schluß ist, sondern nur ein Absaz. b. Gar nicht wahrscheinlich, daß Paulus die große Doxologie sollte hinter den rechten Schluß 16, 24. gestellt haben. c. Daß die Doxologie nach 14, 23. von fremder Hand

sollte eingelegt worden sein, ist ganz unwahrscheinlich, weil sie den Zusammenhang unterbricht. Ein zufälliges Fehlen der beiden Kapitel ist ein abenteuerlicher Gedanke, da mehr Kapitel nicht existirten und bis 15, 13. dieselbe Sache fortgeht. Ebenso das Nichtgelesenwordensein beider Kapitel, sondern höchstens von 15, 14. an, welches aber zur Erklärung der Sache gar nicht hilft. Hieraus folgt nun, daß die Doxologie ursprünglich nach 14, 23. gestanden hat; aber nicht als eigentlicher Schluß sondern vielleicht als das eigenhändige von Paulus, dem die Grüße noch folgen sollten. Hernach hat er die Materie wieder aufgenommen und 15, 33. den eigentlichen Brief geschlossen wegen der großen Anzahl der Begrüßungen, welche folgen sollten, so daß keineswegs folgt, cap. 16. sei eine abgesonderte Beilage gewesen. Die Stelle 17—20. ist vielleicht ein neues von ihm hinzugefügtes eigenhändiges, um das seit 15, 1. zu beglaubigen. Hiernach hat Tertius die persönlichen Grüße einzelner, die ihm aufgetragen waren, nachgebracht mit seinen eigenen und die gewöhnliche Schlußformel. Die Doxologie ist von denen, die nach 14, 23. den Zusammenhang nicht unterbrechen wollten, ans Ende gestellt.

Aus dem, was über die Röm. Gemeine zur Zeit dieses Briefes gesagt worden, versteht sich von selbst, daß der Inhalt des Briefes nicht durch ein bestimmtes Bild von einem dortigen Zustande bestimmt sein konnte. Es findet sich davon auch nur eine Spur, aber auch hier sind es mehr die Verhältnisse der Hauptstadt überhaupt und also der Christen als Bewohner derselben, nemlich der Artikel von der Obrigkeit. (Mißbilligende Erwähnung von Hugs Geschichte der röm. Gemeine und Beziehung des Briefs auf Uneinigkeit zwischen Judenchristen und Heidenchristen). Daher ist auch der eigentliche Kern des Briefes freie Gedankenergießung annahend an den Character der Abhandlung. Aus zwei Theilen bestehender Hauptsaz die für Juden und Heiden gleiche seligmachende Kraft des Evangeliums. Gleiche Verwerflichkeit von Juden und Heiden, Kraft der Erlösung, die rein auf dem Verhältniß zwischen Christo und Adam beruht: Gegensaz zwischen dem natürlichen in sich selbst verwerflichen Menschen und dem, an welchem in Christo nichts verdammliches mehr ist. Dann, da nun Juden und Heiden an sich gleich gesezt werden, die Juden aber doch auch noch Bewahrer des göttlichen Gesezes sind, so muß ihr offenbares Zurükbleiben in Bezug auf das Evangelium erklärt werden, und dies bildet den zweiten Theil. Dann kommt der zweite mehr gnomisch gestaltete paränetische Haupt-

Nun ist klar, daß der Brief an die Römer zugleich auch der letzte aus der zweiten Periode ist; außer den beiden, die keinen Anknüpfungspunct in der Apostelgeschichte haben (Tit. und 1. Tim.), sind uns nur noch die übrig, in denen eine Gefangenschaft des Paulus erwähnt wird.

§. 46.

Es genügt nicht, wenn Paulus seine Gefangenschaft im Allgemeinen erwähnt, denn es folgt noch nicht daraus, daß es die römische gewesen sei. Daher hat man selbst vom Philipperbrief die Hypothese aufgestellt, daß er in der Gefangenschaft Pauli zu Cäsarea geschrieben sei. Denn wenn er cap. 4, 22. unter den Grüßenden erwähnt *οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας*, so ist noch nicht gesagt, daß dieses Haus des Cäsar in Rom war; es hatte in Cäsarea Herodes einen Palast erbaut, den er hernach dem Kaiser überließ, und *οἰκία* könnte dann, wie familia, die Hausbedienten bezeichnen, welche in diesem Palaste wohnten.

Es ist überhaupt viel Raum für eine andere Gefangenschaft des Paulus. 2. Cor. 11, 23 ff. führt er viele Thatsachen an, bei denen er zwar nicht ausdrücklich Gefangenschaften nennt, aber die solche voraussetzen. Nimmt man dazu, daß die Acta viele Lücken haben, so darf man um so weniger annehmen, daß Paulus bloß in Rom gefangen gewesen, und nur von dort diese Briefe geschrieben habe.

Im Philipperbrief wird also Rom nicht, sondern nur eine *οἰκία τοῦ Καίσαρος* erwähnt, und in jedem kaiserlichen Palast auch in der Provinz war auch ein kaiserliches Hauswesen, und wo ein Proconsul war, war auch ein Praetorium (cap. 1, 13); nimmt man dazu, daß viele Merkmale darin sind, die wie im ersten Briefe an die Thessalonicher darauf deuten, daß er nicht

---

theil, motivirt theils durch die unmittelbare Umgebung des Apostels in Korinth (daher das von den Schwachgläubigen) theils durch die allgemeinen Erfahrungen.

lange nach der ersten Gründung der Gemeinde geschrieben sei, so hat man Ursache zu glauben, daß Paulus nur erst einmal in Philippi gewesen sei; denn er erwähnt darin manche kleine Umstände aus der frühern Periode (sie hätten ihn in Thessalonich unterstützt, sie allein hätten mit ihm gerechnet nach Einnahme und Ausgabe 4, 15. 16.), die überflüssig wären, wenn er nicht bald nachher diesen Brief geschrieben. So könnte es also wohl sein, daß er aus einer frühern Gefangenschaft wäre [1]).

§. 47.

Eine sehr nahe Verwandtschaft haben der Brief an die Colosser und der an den Philemon, welcher in oder bei Colossä muß gewohnt haben. Beide sind gleichzeitig durch Tychicus in Gemeinschaft mit dem Onesimus abgeschickt worden, auch beide mit in des Timotheus Namen geschrieben, vergl. Col.

1) Erst. Entw. Da in Korinth keine Gefangenschaft stattgefunden hat, so ist auf Oeders Hypothese nichts zu geben. Soll es aber die römische sein, so wäre eine Erwähnung der zweiten und dritten Anwesenheit fast unvermeidlich. Diese kann man nun 4, 16. finden. Nur von Korinth kommend war Paulus eher in Thessalonich als Philippi, und sie müßten ihm also entgegengeschickt haben, welches indeß keine Schwierigkeit macht. Die projectirte Theilung des Briefes ist aus τὸ λοιπόν 3, 1. und der die ganze Gemeine angehenden doch aber in den Separatbrief treffenden Erwähnung der Unterstützung hinreichend widerlegt. Ein großer Einfluß von Judaisirenden ist an einem Ort, wo nicht einmal eine Synagoge war, nicht zu erwarten. Es will mir auch nicht aussehn, als ob 3, 2 ff. auf judaisirende Irrlehrer ginge: sondern auf die Feindschaft der Juden gegen das Christenthum, die ihn dahin brachte zu sagen, die geistige Beschneidung sei die einzig wahre, zusammenhängend mit dem Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα. Nur 3, 18. scheint auf Christen zu gehn, aber mehr auf Feigherzige, weil nemlich die Philipper auch schon waren verfolgt worden, vergl. 1, 29. 30. ἴδετε kann entweder auf die erste Anwesenheit gehen oder auf die bei der lezten erhaltene Nachricht von bevorstehenden Nachstellungen. Daß es auch diesem Briefe an namentlichen Grüßen fehlt, beweiset, daß an und für sich hieraus nichts nachtheiliges geschlossen werden kann.

1, 1. 4, 7—9. mit Philem. 1. 10. Der Brief an Philemon ist zugleich an Archippus gerichtet v. 2., der Col. 4, 17. als dort wohnend erwähnt wird und dem Philemon nahe gestanden haben muß. Auch die Umgebung des Paulus ist in beiden Briefen dieselbe; er grüßt von Aristarch, Marcus, Lucas, Demas, Epaphras, der von dort her war, Col. 4, 10—14. Philem. 23. 24. Im Briefe an den Philemon erbittet sich Paulus Quartier bei diesem v. 22., hat also Aussicht auf baldige Befreiung, denn als Gefangenen giebt er sich in beiden Briefen an, Col. 1, 24. 4, 3. Philem. 1. 10.; aber von Rom kommt keine bestimmte Erwähnung vor. Der Colosserbrief spricht zwar nicht so bestimmt des Apostels Hoffnung aus, und so könnte man glauben, jene Bitte gehöre nur zur Artigkeit des Briefes an Philemon; aber Col. 4, 3. äußert er doch den Wunsch, daß ihm eine Thür für das Evangelium möge geöffnet werden, was in sich schließt, daß er nicht gedacht hat, diese Gefangenschaft sei das Ende seines Lebens. Aber daraus kann man auch nicht schließen, daß Paulus wirklich frei geworden und nachher in eine zweite Gefangenschaft gerathen sei, denn in einer so langen Zeit konnten sich die Verhältnisse sehr ändern [1]).

---

1) Erst. Entw. Kolosser und Philemon haben ihre Bewährung gegenseitig in sich, gleichzeitig von demselben Ort her zu einander passend ohne irgend durchscheinende Absichtlichkeit. 1. Philemon ist ein schöner Typus für alle Stellen in andern paulinischen Briefen, worin ein Privatverhältniß heraustritt. 2. Kolosser. Als an eine nicht bestimmt befreundete Gemeine gerichtet zunächst dem Römerbrief verwandt. Aehnlichkeit in der Structur nach Maaßgabe des geringern Umfangs. Der zusammenhängende Theil ist theoretische Vertheidigung und Hülfe gegen die Anmuthung des Jüdischen. Dies ist 2, 8. und 2, 20 ff. deutlich zu sehn und das dazwischentretende 15 und 18 muß nur im Zusammenhang damit erklärt werden. Wenn also παράδοσις ἀνθρώπων und μὴ ἅψῃ gnostisches ausschließt und θρησκεία τῶν ἀγγέλων auf Essener hinweist, so darf auch zu ἃ μὴ ἑώρακεν ἐμβατεύων v. 18. noch nichts neues gesucht werden, da ja die Engel auch unsichtbares sind. Die ἀρχαὶ und ἐξουσίαι geben sich durch v. 16. sogleich als die menschlichen Autoritäten

§. 48.

Der an die Epheser überschriebene Brief thut des Timotheus keine Erwähnung, und doch wäre es am natürlichsten gewesen, ihn hier in die Gemeinschaft des Briefes aufzunehmen, da Paulus mit ihm in Ephesus zusammengewesen war. Man möchte also vermuthen, Paulus habe damals den Timotheus nicht bei sich gehabt. Dagegen sagt er cap. 6, 21. 22., er habe den Tychicus zu ihnen gesandt, um sie mit seinen Angelegenheiten bekannt zu machen, gerade wie im Colosserbriefe, dies läßt also auf dieselbe Zeit schließen. Als Gefangenen giebt er sich im Gruße nicht zu erkennen; dagegen bezeichnet er sich am Schlusse ganz bestimmt als solchen cap. 6, 19. 20., vergl. cap. 3, 1. 4, 1. Dabei dieselbe Bitte, für seine Wirksamkeit am Evangelium zu beten, indem er zugleich seine Gefangenschaft als eine für die Heiden zu leidende Trübsal und als eine Gesandtschaft für das Evangelium darstellt. Er hat also auch in der Gefangenschaft predigen können, und dies paßt im Allgemeinen auch auf die römische; doch wird Rom auch hier nicht erwähnt. . Dabei finden sich gar keine Grüße von Einzelnen und an Einzelne.

Nun ist aber der Inhalt des Briefes an die Epheser so verwandt mit dem des an die Colosser, daß auf ein näheres Verhältniß zwischen beiden muß geschlossen werden, wie es auf ähn-

---

im Judenthum zu erkennen. Auch das theoretische im Kolosserbriefe, wie sich alles frühere auf Christum bezöge, führt auf das εἰρηνοποιήσας hin und ist sehr verwandt mit der Gleichsezung der Juden und Heiden im Römerbriefe. Eigenthümlich ist die Darstellung der Kirche als Leib Christi doch vorgebildet in den Korintherbriefen, hier noch weiter geführt in dem Bestreben jeden Christen als einen τέλειος in Christo darzustellen. So auch in dem mehr gnomischen Theil Cap. 3. und 4. knüpft sich die Darstellung der Heiligung an die Theorie von dem neuen Menschen, in dem weder Jude noch Heide ist. Die Durchführung durch die verschiedenen Lebensverhältnisse paßt sich sehr gut für eine Gemeine, die seines mündlichen Unterrichts entbehrt hat. Der Brief steht also vollkommen fest in sich selbst.

liche Weise zwischen dem Briefe Judä und 2. Petri stattfindet. Bei beiden giebt es entgegengesetzte Ansichten darüber, welcher aus dem andern entstanden sei. Vergleicht man die Art ihrer Zusammensetzung, so kann ich nicht anders glauben, als daß der Brief an die Colosser der ursprüngliche, und der an die Epheser erst später darnach gemacht ist; er ist loser zusammengesetzt, führt Manches weiter aus und läßt dagegen Schwierigkeiten, die im Colosserbrief sind, bei Seite [1]).

Hierzu müssen wir noch die Nachricht des Basilius hinzunehmen, daß es Codices gab, in denen Ephesus nicht genannt wurde; ferner das höchst sonderbare Factum, daß das persönliche Verhältniß des Apostels zu der Gemeinde mit keiner Silbe erwähnt wird. In Colossä war er nach Col. 2, 1. nicht gewesen; zwar erklärt Schulz in Breslau [2]) diesen Vers so, daß Paulus drei Classen nenne, um die er Sorge trage: um die Colosser, um die Laodicener, und um die, welche sein leibliches Angesicht nicht gesehn; aber dagegen spricht der Gebrauch von ὅσοι [3]). In Ephesus aber hatte er zwei Jahre zugebracht und die Ge-

---

1) Erst. Entw. Zu merken die verwickelte Weitschweifigkeit des Eingangs, wo man das Bestreben der Erweiterung ohne neues Material sehr deutlich sieht; der Begriff der εἰρήνη dominirend und rhetorischer ausgeführt am Ende des zweiten Kap. Der Uebergang zum zweiten Theil durch eine ausführliche Auseinandersezung seiner Amtsthätigkeit. Im zweiten Theil ist das einzige eigenthümliche der mit dem eigenen des ersten Theils correspondirende Gedanke, das Verhältniß Christi zur Gemeine zu parallelisiren mit dem ehelichen. Hauptpunkt ist dabei gewiß, daß die Frau von dem Fleisch des Mannes genommen ist. Besonders merkwürdig aber, daß die Vergleichung mit dem Verlassen des väterlichen Hauses schließt, welches entweder auf Präexistenz Christi, die sonst bei Paulus nicht bestimmt vorkommt, oder auch darauf bezogen werden kann, daß Christus nun das väterliche Haus verlassen, d. h. die Gemeine sich ganz vom Judenthum getrennt hat.

2) In Stud. u. Critik. 1829. Seite 536 ff.

3) Vergl. hierüber Schleierm. über Col. 1, 15—20. in Stud. und Crit. 1832. Seite 498. in Schleierm. sämmtl. Werk. Abth. I. Band 2. Seite 323.

meinde selbst gestiftet, es muß daher seltsam erscheinen, daß er dies persönliche Verhältniß zu ihr im Briefe gar nicht erwähnt, nach cap. 1, 15. hat er nur von ihrem Glauben gehört, 4, 21. vermuthet er auch nur, daß sie nach demselben Typus unterwiesen worden seien, und 3, 2. setzt er auch nur voraus, daß sie von seinem Beruf als Heidenapostel wüßten. Daher hat man gemeint, der Brief sei ein Circularschreiben an mehrere Gemeinden, die er nicht kannte, aber habe zugleich auch nach Ephesus gehn sollen. Aber ich muß mich gegen diese Ansicht erklären [1]). Paulus hätte darnach zwei Briefe geschrieben, beide durch Tychicus abgesandt und unter sich sehr ähnlich, den einen nach Colossä, den andern als Circularbrief an mehrere Gemeinden; aber da wäre doch sehr sonderbar, daß er nicht vielmehr an die Epheser, die er genau kannte, einen besondern Brief geschickt und den andern, den an die ihm weniger bekannten Colosser, zum Circularbrief bestimmt hätte. Fordert er doch die letztern auf, ihren Brief auch den Laodicenern mitzutheilen; warum sollte er also nicht gleich nur die weitere Circulation dieses Briefs angeordnet haben? Daher wird es überwiegend wahrscheinlich, daß der Epheserbrief nicht mit nach Ephesus bestimmt war, und daß dieser Name auf unrichtige Weise hineingekommen ist [2]).

Fragt man überhaupt, ob es wohl natürlich sei, daß Pau-

---

1) Erster Entw.: Die Vorstellung eines Circularbriefes ist schwer festzustellen. Der Galaterbrief ist ein solcher, aber die galatischen Städte hatten in ihrer alten Verfassung einen Verbindungspunkt; die apostolischen Briefe können nicht angeführt werden, da wir nicht wissen, ob sie nicht gleich anfänglich auf eine andre Weise publicirt worden. Ein Rundschreiben von Paulus an eine Menge Gemeinen, wenn zusammenhängend, mußte sich auf gemeinschaftliche Verhältnisse beziehn; aber schwerlich wird Paulus einen solchen Brief geschickt haben an eine Menge von Gemeinen, die mit ihm in so enger Gemeinschaft standen.

2) Erst. Entw.: Die Auslassung bei Basil. kann wol nicht so entstanden sein, wie de Wette meint; eher ist die Aenderung des Marcion kritische Willkühr.

lus, wenn er zwei solche Briefe schreiben wollte, darauf reducirt gewesen sein sollte, den einen bei dem andern so zum Grunde zu legen, wie es hier geschehn zu sein scheint, zumal zu einer Zeit, wo er doch viele Muße hatte, und wo es auch an Motiven nicht fehlen konnte: so wird die ganze Lage des Briefes zweifelhaft. Weiter läßt sich aber darüber Nichts sagen, und allen positiven Hypothesen fehlt es an Grund [1]).

§. 49.

Es ist noch der zweite Brief an den Timotheus übrig, worin Paulus sich einen Gefangenen nennt, cap. 1, 8., zugleich aber ausdrücklich Roms erwähnt 1, 16. in Bezug auf den Onesiphorus, der ihn dort aufgesucht, (was nun freilich möglicher Weise auch auf Früheres zurückgehn kann). Außerdem berichtet er, daß Viele aus seiner bisherigen Umgebung theils von ihm weggeschickt worden, theils sich selbst von ihm zurückgezogen

---

1) Erst. Entw.: Vielleicht von andern als Paulus zur mit dem Briefe an die Kolosser gleichzeitigen Versendung (aber in andere Gegend) gefertigtes von Paulus gebilligtes Schreiben. Nur mit Laod. und Ephesus nichts zu thun. Die hinzugefügten einzelnen Gedanken von Bedeutung können von Paulus selbst angegeben oder doch gewiß von ihm gebilligt sein. — Das wahrscheinlichste ist also, daß Tychicus diesen Brief mitnehmen sollte an die Gemeinden, zu welchen er auf seiner vielleicht noch nicht genau bestimmten Reise kommen würde, und daß er selbst oder ein Anderer ihn nach Anleitung des Kolosserbriefes aufgesezt und Paulo vorgelegt, so daß er also als von ihm genehmigt vielleicht auch mit dem eigenhändigen Gruß ausgestattet angesehn werden kann. Das eigenthümliche kann alles ächt Paulinisch sein.

Nachricht von Schulz Hypothese von Cäsarea, im besten Lichte dargestellt, bestätigt vorzüglich dadurch, wie sehr natürlich so bald als möglich nach der Gefangennehmung des Apostels eine solche Absendung war wie die des Tychicus mit einem Briefe zum Vorlesen und mit den wahrscheinlich dreien Col., Laod., Philemon, die eine besondere Bestimmung hatten. Die Bekehrung des Onesimus in den Banden ist kein bedeutendes Hinderniß dagegen. Nur sehe ich nicht ein, warum Philipper nicht auch sollte eben daher sein können.

hätten. Er bittet den Timotheus, bald zu ihm zu kommen, er werde bald geopfert, seine Auflösung sei nahe 4, 6—12. Dies sind also andre Umstände, als im Colosser- und Epheserbriefe; dazu kommt noch, daß im Briefe an die Römer Aquila und Prisca gegrüßt werden als in Rom befindlich, hier aber 4, 19. dem Timotheus Grüße für sie, als bei ihm befindlich, aufgetragen werden. Sie müßten also von Rom wieder weggezogen sein (vielleicht nachdem sie ihre dortigen bei ihrer Vertreibung unter Claudius ungeordnet gelassenen Angelegenheitet geordnet), und sich an den Ort, wo Timotheus war, begeben haben, was wohl Ephesus sein konnte, denn an sich ist dies nichts Widersprechendes. Allerdings aber unterscheiden sich die Umstände sehr von den in den übrigen Briefen aus der Gefangenschaft angedeuteten; auch ist nicht recht wahrscheinlich, daß Timotheus damals in Ephesus gewesen sei, da Paulus sagt, er habe den Tychicus nach Ephesus gesendet 4, 12. Besonders schwierig ist aber, was er von einer Reise so sagt, als ob sie noch gar nicht lange her wäre. Er habe in Troas Gegenstände zurückgelassen, die Timotheus ihm bringen soll 4, 13.; wenn er aber schon zwei Jahre in einer ziemlich freien Lage gewesen war, so hätte er wohl schon früher Gelegenheit gehabt, diese Sachen zu erhalten. Ferner erwähnt er, Erast sei in Corinth geblieben, den Trophimus habe er krank in Milet zurückgelassen 4, 20. Dies sind nun aber Orte, die Paulus auf seiner Reise nach Rom, wie wir aus den Actis wissen, nicht berührt hat; aber auch die nach Jerusalem kann nicht gemeint sein, da Trophimus mit Paulus nach Jerusalem ging und dort im Tempel gesehen ward Act. 21, 29. Der Brief scheint hiernach in eine der Apostelgeschichte fremde Zeit zu fallen [1]).

---

1) Erst. Entw.: eben wie der an den Titus. Daraus folgt nun zwar noch lange nicht eine zweite Gefangenschaft in Rom, überhaupt auch nicht etwas späteres als die erste. Denn die Apostelgeschichte hat Lücken und in den Corintherbriefen werden der Apostelgeschichte fremde Begebenheiten erzählt, die leicht mit einer Gefangenschaft zusammenhängen können. Nur eine dazwischen fallende Reise nach Rom und Gefangenschaft dort

und Einige haben geschlossen, er sei aus einer zweiten Gefangenschaft des Apostels in Rom, Andere, wie Eichhorn, daß er unächt sei. Allein dazu sind noch nicht vollkommen hinreichende Gründe, wiewohl es auch an andern Umständen in diesem Briefe nicht fehlt, die bedenklich sind, z. B. daß Paulus den Timotheus noch *τέκνον μου* 2, 1. nennt, da er so lange sein Gehülfe gewesen, und er ihn sich gleichgestellt hatte; ferner, daß er ihn ermahnt, an der Lehre, wie er sie von ihm empfangen, festzuhalten 1, 13., was nicht auf eine so späte Zeit paßt; ferner, daß er früherer Begebenheiten gedenkt 3, 11., ohne der spätern zu erwähnen; auch daß er den Timotheus an seine Jugend erinnert 2, 22. Alles dies spricht dafür, daß der Brief früher geschrieben sei, und doch wird die Gefangenschaft in Rom erwähnt.

§. 50.

Es sind uns nun noch die andern Briefe übrig, welche keine bestimmte Anknüpfung an die Apostelgeschichte haben. Zuerst der

---

ist nicht zu denken. — Will man diese Briefe alle als römische ansehn: so müßten die frühesten die sein, wo er sich eine Thüre fürs Evangelium geöffnet wünscht Ephes. Coloss.; dann die, wo seine Gefangenschaft zum Vortheil des Evang. gereicht Philipper, und zulezt dieser mit den trüben Aussichten 2. Tim., welches aber nicht geht, weil dann Timotheus noch nicht müßte bei ihm gewesen sein, als er Col. und Phil. schrieb. Wenn man die Briefe, welche keine ausdrückliche Erwähnung von Rom enthalten, in Cäsarea geschrieben denkt und 2. Tim. in Rom, so war in 2 Jahren keine Veranlassung zu so trüben Aussichten. Also überall noch große Dunkelheit auf diesen Briefen ruhend. Dagegen aber innere Spuren des falschen gar nicht so daß man von selbst darauf kommen würde. Die Nachrichten von einer zweiten Gefangenschaft tragen so sehr den Stempel an sich, daß sie nur gemacht sind als eine Hypothese um Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen. Denn das einzige, was man bestimmt angiebt, ist die Reise nach Spanien, der doch gar keine Tradition von Gemeinen, die Paulus in Spanien gestiftet hätte, zu Hülfe kommt. So daß wenn der Brief ächt ist, auf jeden Fall eine uns ganz unbekannte Zeit und Oertlichkeit innerhalb der Zeit der Apostelgeschichte angenommen werden muß.

Brief an Titus, worin von einer Reise des Apostels nach Creta gesprochen wird cap. 1, 5., von der in den Actis Nichts erzählt ist. Daraus ist aber gar nicht auf Unächtheit zu schließen, denn eine solche Reise kann leicht in den Aufenthalt Pauli in größern Städten, wie Ephesus, Corinth und Antiochien gefallen sein, von denen die Apostelgeschichte bloß die Länge angiebt. Die Zeit der Abfassung dieses Briefes können wir also nicht bestimmen [1]).

In diese Reihe habe ich auch den ersten Brief an den Timotheus gesetzt, ungeachtet in demselben von solchen Puncten die Rede ist, die uns in der Apostelgeschichte gegeben sind. Er beginnt damit, daß Paulus sagt, er habe den Timotheus gebeten, in Ephesus, während er nach Macedonien ging, zu bleiben und dort die Irrlehrer abzuwehren, welche auf Mythen und Genealogien Werth legten. — Nun wissen wir zwar, daß Paulus von Ephesus nach Macedonien gegangen ist (Act. 20, 1.), aber auch, daß er den Timotheus kurz vor seiner Abreise nach Macedonien vorausschickte (Act. 19, 22.). Um dies zu vereinigen, hat man angenommen, daß Timotheus nur sehr kurze Zeit in Macedonien gewesen und nach Ephesus zurückgekehrt sei, ehe Paulus abreis'te. Er müßte aber bald darauf ihm nachgereis't sein, denn er findet sich, wie der Eingang des 2ten Corintherbriefs zeigt, in Macedonien mit ihm zusammen. Nun giebt Paulus aber dem Timotheus Aufträge für sein Zurückbleiben in Ephesus, die gar nicht in kurzer Zeit abgemacht werden konnten [2]). Dies giebt eine so totale

1) Vergl. unten S. 173.

2) Erst. Entw.: Paulus hofft jedoch 3, 14. bald wieder zu ihm zu kommen. Wie hat Paulus dies schreiben können von Macedonien aus, da er die ganze Zeit mit der Reise nach Jerusalem beschäftigt war und auch, wenn er von Korinth aus nach Syrien geschifft wäre, gar nicht würde einen Aufenthalt in Ephesus gemacht haben, welches er aus Eilfertigkeit ausdrücklich vermied? — Wenn des Timotheus Geschäft nur noch eine Einschärfung sein sollte, warum hatte die nicht Paulus gehörig besorgt, da er so lange schon beschlossen hatte zu reisen? Oder

Unwahrscheinlichkeit, daß ich nicht glauben kann, daß der Brief von Paulus ist. Vergleiche mein Sendschreiben über diesen Brief[1]). Des jüngern Planck Ausstellungen gegen meine Schrift besonders zu widerlegen, habe ich nicht für nöthig gefunden; denn es kann gar nicht genügen, wenn man gegen jede Schwierigkeit eine eigne Möglichkeit anführt, sondern man muß das Ganze in ein anschauliches Bild zusammenfassen. Eichhorn hat alle drei Pastoralbriefe bezweifelt, aber meine Gründe gegen die Aechtheit von 1. Tim. zum Theil zu widerlegen gesucht, indem er nur Gründe gelten lassen will, welche die drei Briefe gemeinschaftlich betreffen. Bei dieser Beurtheilung muß man auf das ganze Gepräge der paulinischen Schriften Rücksicht nehmen. Was die ἅπαξ λεγόμενα betrifft, so kommt es nicht auf ihre Zahl an, die in andern paulinischen Briefen eben so groß ist, sondern auf ihre Qualität.

§. 51.

Uebersehn wir den Cyclus der paulinischen Briefe dem verschiedenen Grade ihre Bewährtheit nach, so stehn die Corintherbriefe am vollkommensten gerechtfertigt da, denen der Römer-

---

hätte er vom ἑτεροδιδασκαλεῖν erst später erfahren, warum darüber gar keine Verwunderung? Wenn Timotheus so zeitig kommen sollte, wozu die allgemeinen Anweisungen? Wenn er länger bleiben sollte, wie konnte er ohne Pauli Anweisung so schnell wieder aufbrechen, da es Paulo in Macedonien nicht an helfenden und dienenden Brüdern fehlen konnte, und übrigens keine Gefahr war, auch die Angelegenheiten dort und in Achaja schon durch Titum besorgt? Wenn schon damals in Ephesus solche Noth mit Irrlehrern war: wie kann Paulus in seiner milesischen Rede davon bloß als von einer künftigen Sache reden? Kurz nichts stimmt zusammen.

1) Ueber den sogenannten ersten Brief des Paulos an den Timotheos, ein kritisches Sendschreiben an J. C. Gaß 1807. in Schleiermachers sämmtlichen Werken Abtheil. I. Band 2. — H. Planck Bemerkungen über d. 1. paul. Br. an d. Tim. in Bez. auf d. krit. Sendsch. 1808.

brief schon nicht völlig gleichsteht, weil er uns ein unsicheres Bild der römischen Gemeinde giebt, ohne daß er jedoch deswegen zu bezweifeln wäre. Zunächst an die Corintherbriefe würde der erste an die Thessalonicher kommen. Der Galaterbrief hat seine Bewährung in sich selbst durch die von den Actis unabhängigen Data aus dem Leben des Apostels, die kein Anderer fingirt haben kann. Diese Briefe bilden also insofern den Kern der paulinischen [1]).

Die Briefe aus der Gefangenschaft liegen dagegen außerhalb der Apostelgeschichte, sofern sie über seinen Zustand während derselben Nichts erzählt; man muß daher die Gründe ihrer Aechtheit aus der Vergleichung der historischen Angaben dieser Briefe unter einander nehmen. Da Paulus auf der einen Seite Pläne macht und seine Befreiung hofft, auf der andern seinen Tod erwartet, so ist es schwer, bestimmte Urtheile über die Priorität dieser Briefe zu fällen; es kommen sogar entgegenstehende Merkmale vor. Doch berechtigt dies noch nicht zu Zweifeln, aber auch nicht zur Annahme einer 2ten Gefangenschaft.

Kürzlich ist ein Schriftsteller aufgetreten [2]), der die ganze Theorie der paulin. Briefe auf den Kopf stellt, und von den meisten glaubt, daß sie nach den Actis geschrieben sind, indem er von der Voraussetzung ausgeht, daß jeder Brief sich in Capitel und Verse der Acta einrangiren lassen müsse. Aus dieser Hypothese kommen so verzerrte Bilder heraus, daß man sie wohl nicht einer besondern Aufmerksamkeit zu würdigen braucht. Aber allerdings ist es wahr, daß man die Apostelgeschichte noch einer ganz andern Betrachtung unterwerfen muß, als bisher, wenn man diese Untersuchung glücklich fortsetzen will. Man muß auf die Art, wie sie entstanden ist, und auf ihre Lücken achten.

Ueber den Epheserbrief insbesondere muß man sich

---

1) Vergl. oben Seite 147.

2) Köhler: Versuch über die Abfassungszeit der epistolischen Schriften im N. T. 1830.

erst darüber klar werden, in wiefern man sich ihn als einen paulinischen, aber nicht an die Epheser gerichteten denken kann, oder wie man sich erklären kann, daß Paulus sein Verhältniß zu ihnen ganz vernachlässigt und einen solchen Brief mit für sie bestimmt habe. Eine Ueberlieferung darüber, daß dieser Brief von Ephesus aus zuerst verbreitet worden, giebt es nicht; aber in allen alten Citationen kommt er als der an die Epheser vor. Seine Verwandtschaft mit dem Colosserbrief bleibt jedoch immer der Art, daß sie allerlei Bedenken erregt. Der Colosserbrief kann nicht aus dem Epheserbrief von Paulus ausgeschrieben sein, denn war Paulus in einer dem Schreiben so ungünstigen Stimmung, daß er die Gedanken aus einem frühern Briefe nahm, so paßt dazu nicht, daß er in den zweiten schwierigere Gegenstände eingeflochten hätte, die im ersten nicht waren. Halten wir aber den Epheserbrief für den zweiten, so müßten wir eine sehr ungünstige Lage annehmen, worin Paulus einen Brief aus dem andern gemacht hätte; allerdings aber ließe sich denken, daß er sich dabei einer andern Person bedient hätte, und zwar auf eine andre Weise, als unmittelbar durch das Dictiren, indem er ihr bloß die Contenta angegeben und sie auf den Colosserbrief verwiesen hätte [1]).

Die drei sogenannten Pastoralbriefe gehören ihren geschichtlichen Angaben nach, verglichen mit der Apostelgeschichte, gar nicht zusammen, und auch der gemeinschaftliche Name ist mehr zufällig. Nur ein Geschichtliches haben sie gemeinsam, nemlich daß sie im Canon des Marcion gefehlt haben, woraus aber an sich noch kein Verdacht folgt [2]). Daß Eichhorn sie unter gleichmäßigen Verdacht zusammengefaßt hat, scheint mir eine Uebereilung zu sein, die ihren Grund in dem gemeinsamen Namen und der Bestimmung an einzelne Personen hat [3]). Aller-

---

1) Vergl. oben S. 166. Anm. 1.

2) Vergl. oben S. 132.

3) Vergl. Schleierm. Sendschreiben. Seite 24—27.

dings giebt es eine gewisse Verwandtschaft zwischen 1. und 2. Tim. und zwischen letzterm und Tit., und zwar so, daß 2. Tim. und Tit. besser geordnete Ganze bilden, als 1. Tim. Aber dies geht auf das Gebiet der Kennzeichen der Aechtheit, die auf der Composition beruhn, über, wobei man sehr vorsichtig sein muß. Denn es giebt von schriftlichen Arbeiten nichts Freieres, als gerade Briefe, sowohl an innerm Gedanken-Inhalt und Zusammenhang und an Sprache, die sich hier am meisten der Conversation nähert, als auch an Stimmung des Verfassers, wornach sie die subjectivesten Compositionen sind. Da ist es also sehr schwer, solche Puncte festzustellen, daß man sagen könnte, daß Jemand den oder jenen Brief nicht könne geschrieben haben[1]).

---

1) Erst. Entw.: Das Zusammenfassen der sogenannten Pastoralbriefe bezieht sich nur auf einen Theil des Inhaltes, nämlich die Gemeine-Anordnungen und dann darauf, daß sie verglichen mit den andern eine besondere Sprachmasse bilden. Die Bemerkung, daß sie deshalb, wenn alle ächt, auch gleichzeitig sein müssen, ist richtig genug, weshalb man sie denn auch neuerlich alle in die Zeit nach der ersten Gefangenschaft gesezt hat. Paulus wäre also demnächst aus Rom nach Spanien gegangen, von da nach Colossä zu Philemon und nach Ephesus, von da nach Makedonien und wieder nach Ephesus zurück; nach Kreta; von da nach Kleinasien, um in Nikopolis (Bithynien, denn Epirus ist doch nicht wahrscheinlich) zu überwintern, und so, nachdem er noch einmal muß in Troas und Milet gewesen sein, wieder nach Rom, ohne daß man von allen diesen Begebenheiten etwas weiter wüßte oder daß er darin der frühern Zeit gedächte. — Da wir nun vom Briefe an Titus noch nichts weiter gesagt, so ist mit diesem anzufangen. Angenommen also, Paulus kann vor der ersten Gefangenschaft in Kreta gewesen sein (nicht eher jedoch wegen 3, 13. als er etwas von Apollo gewußt also frühestens auf der nicht erwähnten Reise vor dem langen Aufenthalt in Ephesus), so könnte nur auffallen, daß Paulus einem solchen Gehülfen erzählt, was 1, 3. steht, allein dies kann um der Kreter willen gesagt sein, denen 1, 12. nicht brauchte verschwiegen zu werden, weil es eine allgemein bekannte Sache war und Pauli Erwähnung derselben ihnen nur ein Sporn werden konnte. Das unbestimmte Bild der Verhältnisse finde ich hier auch nicht so; denn 1, 10—14. scheinen

mir eigentlich keine Irrlehrer zu sein, sondern nur widerspenstige, die besonders gegen strenge Forderungen immer einzuwenden hatten. Am unverständlichsten ist wol 3, 9. aber doch zu begreifen, daß er, weil ernste Lehre noch so noth that, sich nicht einlassen sollte auf solche Fragen, durch die man ihn absichtlich wollte von jenen Hauptsachen abziehn. Das abspringende Schwanken vom Besondern zum Allgemeinen finde ich auch weder in 2, 11—15. noch in 3, 3—8. Jenes ist ein natürliches Zusammenfassen, und seitdem war noch, freilich sehr kurz, eine Anweisung eingetreten zum Verhalten nach außen hin, die sehr natürlich eine Vergleichung des ehemaligen Zustandes mit dem dermaligen herbeiführt. Die Sprache ist, wenn man den Brief allein nimmt, nicht so auffallend verschieden. Die einzige aus Unbestimmtheit verdächtige Stelle ist 1, 15. Auch zwischen den Aufträgen, die Paulus giebt, und den persönlichen Verhältnissen ist kein solcher Widerspruch, wie in beiden Tim. Titus erhält freilich Vorschriften für Kreta und soll doch zu Paulus kommen. Allein er soll nicht eher kommen, bis Paulus ihm Andere geschickt hat. Die Structur des ganzen Briefes ist einfach und enthält nichts unpaulinisches. 1. Von wesentlichen Eigenschaften der Aeltesten mit Rücksicht auf die unbequemen Eigenschaften der Kretensischen Judenchristen. 2. Wie Titus die verschiedenen Geschlechter und Alter ermahnen soll, damit sie Alle dem Evang. zur Ehre wandeln möchten. 3. Wie sie sich nach außen hin verhalten und immer die ersten sein sollten bei gemeinsamen guten Werken. Dann Aufträge. Anders freilich verhält es sich mit zweiten Br. an Timotheus. Hier erscheint widersprechend der Auftrag, baldmöglichst zu kommen, mit den Vorschriften, die ihm nur helfen können, wenn er noch lange da blieb, wo er war. Indeß löset sich dies noch, wenn man von der im ganzen Brief vorherrschenden Todesahnung ausgeht. So war es möglich, daß Timoth. ihn nicht mehr fand, und die Vorschriften, jene Reden auch auf Standhaftigkeit sich beziehend, waren eine Art von Vermächtniß. Eine zweite Schwierigkeit bildet dieses, daß Paulus von der Aechtheit des Glaubens im Timotheus nur eine Ueberzeugung wieder aus Glauben hat (1, 5.) und zwar vornämlich von wegen seiner Mutter und Großmutter. Als ob er nicht schon eine lange Erfahrung davon hätte. Ebenso führt er aus ihrem gemeinsamen Leben 3, 11. nur das alterälteste an, da er doch seitdem schon viel mehr Bewahrungen erfahren hatte. Dasselbe gilt von der Art, wie er ihn auf seine Weihe verweist, als wäre alles neu, 1, 6. und 3, 14. 15. So daß man den Brief, wenn nur nicht Ephesus erwähnt würde, ganz

zeitig sezen möchte. Und dies wird um so schlimmer, je später man sich den Brief denken soll, am schlimmsten also nach der ersten Gefangenschaft. — Hymenäus und Philetus 2, 17. glaube ich wiederzufinden unter denen, welche 1. Cor. 15. sagen, es sei keine Auferstehung. Denn dies konnte schwerlich in der Gemeine gesagt werden ohne eine allegorische Auslegung. So etwas kann man wieder schwerlich für gemacht halten. Die Beschreibung 3, 1—7. sieht sehr aus, wie eine aus Kenntniß des römischen Lebens geschöpfte Ahndung. Vielleicht daß da auch schon anfing das Christenthum als ein fremder Gottesdienst in superstitiösem Sinne in Schwung zu kommen. Sonderbar aber ist auch hiebei der Wechsel 3, 1—9., dann auf Timotheus 10. 11., dann wieder zurück 12—13 und dann wieder auf Timoth. 3, 14—4, 2. So daß es höchst schwierig ist, zu einem Resultat zu kommen.

Daß der erste Brief an Timotheus nur außerhalb der Apostelgeschichte seinen Ort findet, ist schon erwähnt. Außer dem aber, was schon gegen eine Zeit nach der ersten Gefangenschaft gesagt ist, ist noch zu merken, daß wenn der Brief so spät fallen soll, nicht einzusehn ist, wozu Timotheus Zwei Drittheil desselben, nämlich die Gemeinordnung und die Regeln über die Aeltesten noch brauchte und wie er sie in Ephesus, wo es nun schon feststehende Sitte gab, anwenden sollte. Paulus könnte demzufolge nach Rom den Brief nur geschrieben haben um deswillen, was gegen die Irrlehrer darin steht. Das aber ist so unbestimmt, daß es nicht auf einem bestimmten Thatbestande beruht. Wenn hingegen Guerike sagt: Grade ein Compilator würde viel bestimmter einzelne Lehren, gnostische oder judaisirende angegriffen haben: so wäre das richtig, wenn der Compilator um dieser Polemik willen den Brief geschrieben hätte, was aber aus demselben Grunde nicht möglich ist, aus welchem Paulus ihn zu diesem Zweck nicht kann geschrieben haben. Meine Meinung ist auch, der Compilator hat ihn geschrieben, um die Gemeinordnungen und Wahlregeln irgendwo in Umlauf zu bringen, wo sie's noch nicht waren; das andere hat er mit nicht gehörigem Geschick mitgenommen. So daß er nicht ganz dem Brief an die Epheser gleichzustellen ist, sofern keine Combination indicirt ist, vermöge deren er Paulo könnte vorgelegt und von ihm genehmigt worden sein.

Die Sache der drei Briefe liegt also für mich noch immer so, daß ich gegen Titus nichts ordentliches aufzubringen weiß, gegen 2. Tim. Bedenken habe, die aber nicht stark genug sind, eine Entscheidung her-

§. 52.

Betrachten wir nun noch in Bezug auf die Zeichen der Aechtheit den Inhalt der paulinischen Briefe, so kommen wir wieder auf seine Persönlichkeit zurück, womit derselbe übereinstimmen muß [1]).

Als Paulus noch Verfolger des Christenthums war, konnte seine heftige Feindschaft gegen dasselbe zu einer Zeit, da es noch rein gleichsam eine Synagogensache war, und die Christen eine neue Synagoge gleich entfernt von Pharisäern und Sadducäern bilden zu wollen schienen, keinen andern Grund haben, als daß er entweder ein Gegner der messianischen Ideen war, oder daß er die pharisäischen Zusätze zum Gesetz, gegen welche Christus sich persönlich erklärt hatte, für nothwendig hielt, um die Juden desto strenger von den Heiden zu sondern. Sein Eifer zeigt sich zuerst bei der Verfolgung des Stephanus [2]), welcher gesagt hatte, daß das Volk niemals das Gesetz recht gehalten habe, und daß es viel zu sehr an den Aeußerlichkeiten hänge und namentlich daran, daß Gott in einem besondern Verhältnisse zur Localität des Tempels stehen könne. Daher der leidenschaftliche Unwille gegen Stephanus, als einen Lästerer des Heiligthums. Aber daraus können wir nicht schließen, daß dies der Punct sei, von welchem Paulus ausgegangen; ebenso wird uns auch nicht klar, worauf unmittelbar seine Bekehrung zum Christenthum sich gründete. Wenn man bedenkt, von welcher Seite er bei dieser Gelegenheit angefaßt wurde, so liegt in dem Ausdruck: *σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν* Act. 26, 14. daß er sich in Opposition gegen eine unvermeidliche, völlig entschiedene Richtung der Geschichte befinde. Knüpft man hieran, so muß man glauben, daß auch

---

vorzurufen, 1. Tim. aber nicht zu vertheidigen weiß auch bei dem besten Willen.

1) Vergl. oben §. 34. und Seite 147.

2) Act. 7, 57. 8, 1.

sein Eifer gegen das Christenthum solchen geschichtlichen Character gehabt habe, daß er nicht Gegner der messianischen Weissagung überhaupt war, sondern sie nur nicht in Christo erfüllt glaubte, und daß er für nothwendig hielt, durch strenge Gesetze das Volk in seiner Isolirung zu erhalten, damit der Messias bei seiner Erscheinung einen reinen Boden fände. Betrachten wir in den Schriften des Apostels seine große Theilnahme für sein Volk, und die Art, wie er sich, seitdem er in Christo den Messias erkannte, die Verwerfung des Volks ihrer geschichtlichen Tendenz nach erklärte: so müssen wir gestehn, daß beides außerordentlich zusammenstimmt, und uns daraus das erklären, daß er nun der Absonderung des Volks aufs stärkste entgegen war. So können wir uns denken, daß seine Ansichten von den messianischen Weissagungen und von der Bestimmung des jüdischen Volks in Bezug auf diese Weissagungen vorher und nachher dieselben gewesen sind, und daß er, nachdem er überzeugt worden, daß Jesus der Messias sei, seine ganze Handlungsweise dieser Ueberzeugung gemäß eingerichtet hat. Die wesentliche Haupttendenz in den Briefen Pauli und in seiner Verkündigung in der Apostelgeschichte finden wir durchaus übereinstimmend mit diesem Entwicklungsknoten seiner eignen innern Richtung, wenngleich wir nicht entscheiden können, ob sich sein Beruf zum Apostel der Heiden unmittelbar an seine Bekehrung knüpfte. Man kann aber mit großer Sicherheit behaupten, daß seine große Klarheit über das Christenthum und seine beständige Besonnenheit in demselben mit seiner Richtung auf dessen Universalität und mit der Tendenz, diese zu verwirklichen, zusammenhängt. Wenn wir nun die starke Nationalität, die sich in seinen Briefen ausspricht, mit in Betracht ziehn, so müssen wir auch sehr natürlich finden, daß er vorzüglich gern hätte seine Ansichten unter seinem Volk geltend gemacht, und er erzählt selbst, daß dies seine ursprüngliche Richtung gewesen daß er aber überzeugt worden, sein Zeugniß werde nicht angenommen werden. Er nahm nun bei der Hartnäckigkeit seines Volks die entgegengesetzte Richtung. — Dies ist also ein Uebergang

von einem uns bekannten Frühern zu einem uns bekannten Spätern, die innere Wahrheit in der ganzen Entwicklung des Apostels, die sich gleicher Weise in seiner Lehre in den Actis und in seinen Briefen bestätigt findet.

Wenn wir nun auf die Bildung Pauli sehn und zugleich auf das Factum seiner außerordentlichen Wirksamkeit, wozu auch das gehört, daß die ihm zugeschriebenen Briefe zuerst eine besondere Tendenz zu einer canonischen Geltung erlangt haben: so müssen wir ihm in der That eine große geistige Kraft zuschreiben, durch die er das Organ des christlichen Prinzipes oder des göttlichen Geistes hat werden können. Damit müssen also auch seine Briefe übereinstimmen. Ziehn wir dabei den Character der rabbinischen Schule in Betracht, so werden wir das Postulat stellen: 1. überall in dem Apostel eine gewisse spitzfindige Schärfe zu finden, die alle Ausgezeichneten in dieser Schule characterisirt, 2. eine gewisse Leichtigkeit in allegorischer Anwendung von alttestamentlichen Datis, 3. eine große Gegenwärtigkeit des alten Testaments überhaupt, um Stellen daraus nach den weitern Gesetzen der rabbinischen Auslegung zu gebrauchen. Bei diesem Letzten müssen wir beachten, daß das A. T. die ganze Litteratur des Volks aus der Zeit seiner Blüthe, seiner Selbstständigkeit als des Volkes Gottes, enthielt, und daß alle spätern Producte dagegen gar nicht in Betracht kamen, d. h. daß litterarisch ganz und gar in jenem gelebt wurde. Daraus entwickelte sich von selbst eine gewisse weitere Methode, von Aussprüchen in demselben Gebrauch zu machen. Da Paulus nicht zu denen gehörte, welche die messianische Idee nicht anerkannten (im Sadducäismus): so ward auf der andern Seite diese Idee, je mehr sie sich geltend machte, das ganze Centrum der Denkungsart. Nun war es auch natürlich, daß die Propheten vorzüglich auf diese Idee bezogen wurden, und daß nun jene weitere Methode im Gebrauch sich darauf richtete. Daher war es ein Canon derer, die in diesen Ansichten standen, daß man alle Weissagungen, für die sich ein bestimmtes Subject nicht nachweisen lasse, auf den Messias beziehn

müsse; wogegen dieser eine andere Exegese gegenüberstand, welche alle Erfüllung der Weissagungen in die größte Nähe mit dem Aussprechen derselben bringen wollte.

Die Neigung zu ekstatischen Zuständen, die wir bei dem Apostel finden, bildet einen gewissen Contrast mit dieser spitzfindigen dialectischen Schärfe. Man könnte einwenden, daß diese Zustände des Apostels als unmittelbare göttliche Einwirkungen anzusehen seien, und daß dazu gar nicht eine besondere Neigung gehöre. Aber diese Ansicht ist zu unhistorisch; wenn das göttliche Princip des neuen Bundes ein geschichtliches werden sollte, so war es den Bedingungen alles Geschichtlichen in seiner Entwicklung unterworfen, und mußte in Jedem und auf Jeden seiner individuellen Natur gemäß wirken. Wenn es also solche Momente hervorbringt, wie sie der Apostel erzählt und gern hervorhebt, aber nicht als seiner Natur widerstrebend: so müssen wir eine vorzügliche Möglichkeit zu solchen Zuständen uns in seine individuelle Natur hineindenken, um sie zu begreifen. Dies setzt also eine große innere Lebendigkeit und Beweglichkeit in ihm voraus, die es möglich machte, mitten im gewöhnlichen Leben durch das, was das Gemüth besonders bewegte, in solche außerordentliche Zustände zu kommen, die dann allemal zu großen Entschlüssen führten. Wo nun eine solche Beschaffenheit ist, muß sie sich auch in der ganzen Geistesthätigkeit verrathen; und nun ist auch gerade jene lebendige Beweglichkeit verbunden mit der dialectischen Schärfe der überwiegende Character der paulinischen Briefe. Jeder aufmerksame Leser wird leicht unterscheiden, was man äußerlich genommen leicht verwechseln kann, nemlich die Beweglichkeit im Gedankengange, die auf solcher Stärke eines innern Princips beruht, daß Alles unter dessen Gesichtspunct gestellt wird, und den Mangel an Zusammenhang, welcher die Folge des Mangels an Uebung in der Gedankenproduction und an Fähigkeit, einen Gegenstand auf ordentliche Weise zu erschöpfen, ist. Die raschen Uebergänge bei Paulus sind nie von der letztern, sondern immer von der erstern Art.

Die feste Ansicht des Apostels, daß jetzt zu einer Isolirung des jüdischen Volks kein Grund mehr vorhanden, sondern Heiden und Juden unter dem höhern Princip zusammenzufassen seien, findet sich als ein Hauptpunct in allen seinen Briefen, aber verschieden vorgetragen, wenn er zu solchen Christen redet, die schon ganz sein Verfahren kannten, und bei denen diese Grundideen daher nicht mehr so heraustreten, oder wenn er zu denen spricht, die mit ihm weniger bekannt waren. Wir haben nun Briefe, die gleichsam auf allen Puncten dieser Linie stehn. Der Brief an die Römer hat, ganz abgesehn davon, daß Paulus viele persönliche Bekannte unter ihnen hatte, durchweg den Character, seine ganze Verkündigungsweise in Bezug auf eine erst anzuknüpfende Gemeinschaft zur Darstellung zu bringen. Aehnliches haben wir im Colosserbrief, indem wir festhalten, daß Paulus noch nicht in Colossä gewesen war, wenngleich Einige ihm dort bekannt waren. Daneben haben wir andere Briefe an Gemeinden, mit welchen er aufs genaueste bekannt war, an die Philipper und die Corinther; zwischen diesen äußersten Puncten liegen die andern Briefe. Aber überall finden wir diese Ideen durchherrschend, wenngleich auf verschiedene Weise. Da es zwischen den beiden Elementen der Gemeinden, weil Jeder aus seiner frühern Existenz mitbrachte, was dem Andern fremd war, natürlich immer Reibungen und Verwicklungen gab: so finden wir auch in den Briefen beständig die Tendenz zur Vermittlung, bald sich auf bestimmte Vorkommenheiten beziehend, wie in den Corintherbriefen, bald mehr vorbauend im Allgemeinen, wie im Colosser- und Epheserbriefe.

Zu der rabbinischen Bildung gehörte überall auch eine gewisse Virtuosität, in kurzen Sätzen und einzelnen Sprüchen zu reden und in diese zusammenzudrängen, was über Einzelnes gefragt war, und dadurch weitere Gedankenentwicklungen zu veranlassen [1]). Dies zeigt sich in dem, was wir in vielen paulini-

1) Vergl. Schleierm. Sendschr. über 1. Tim. Seite 138.

schen Briefen als einen besondern gnomischen Theil abgesondert finden, aber so, daß eben diese Verhältnisse zwischen den verschiedenen Elementen der Gemeinden die Gegenstände sind, auf welche seine Belehrungen gehn. Im Wesentlichen stimmt der Inhalt derselben überall mit dem, was wir von einem Manne wie Paulus voraussetzen müssen, außerordentlich zusammen. Nur freilich ist hierbei keine Gleichförmigkeit in den einzelnen Briefen, sondern wir sehn dieselben Abstufungen, die wir schon in Bezug auf die Authentie gefunden haben. Da muß also gefragt werden, wie sich die Puncte, die sich als die ächtesten und sichersten bewähren, und die entgegengesetzten zu einander verhalten und sich gegenseitig ausgleichen. Diese zusammenfassende Betrachtung macht das Ende der ganzen Untersuchung über die paulinischen Briefe aus.

§. 53.

Paulus mußte nothwendig, wenn er nicht sein ganzes früheres Leben aufheben wollte, was das gute Gewissen einer Frömmigkeit nach dem Gesetz nicht litt, die allgemeine Offenbarung im alten Testament festhalten, d. h. eine durch die ganze Geschichte des jüdischen Volks hindurchgehende. Der Punct, an den er sich daher zunächst gewiesen fand, war Abraham, während er nun das mosaische Gesetz als ein zwischeneingetretenes dachte, um das Volk zu isoliren und es zum Bewahrer der richtigen Gotteserkenntniß zu machen. Man hat hierbei dem Paulus oft vorgeworfen, daß er entweder seine Meinung geändert habe oder in seiner Praxis von seiner Theorie abgewichen sei, indem er darauf drang, daß die Judenchristen im Umgang mit Heidenchristen sich keine Schranken setzen sollten, wogegen er selbst in Jerusalem an der gesetzlichen Lösung eines Gelübdes Theil nahm[1]), was nicht einmal durch das Gesetz selbst geboten, sondern nur von der spätern Tradition als verdienstlich angesehn wurde. Aber die Sache verhielt sich offenbar so: Einerseits hielt er die religiöse

1) Act. 21, 24—26. vergl. Act. 18, 8.

Nothwendigkeit der Beobachtung des Gesetzes durch die Erscheinung Christi für vollkommen beseitigt, und in dieser Bedeutung macht er immer einen Gegensatz zwischen der Gerechtigkeit aus den Werken des Gesetzes und der Gerechtigkeit aus dem Glauben; erstere sei früher aufgestellt, als letztere noch nicht eintreten konnte. Andrerseits gab es noch ein andres Element der Theocratie, das politische, und in Beziehung auf dieses konnte er die Verbindlichkeit des Gesetzes noch anerkennen, aber nur für den Kreis, für den es ursprünglich gegeben war, für die Nachkommen Abrahams *κατὰ σάρκα* und im Gebiet von Palästina. Es ist wohl ein unbestrittenes Factum, daß, so lange der Tempel von Jerusalem bestand, die Christen in Palästina ganz ebenso das Gesetz gehalten haben, wie die Juden, und dagegen hat sich Paulus gar nicht ausgesprochen, weil dies gar nicht mit dem unmittelbaren Verhältniß zu Gott zu thun hatte. Also hat er sich nicht widersprochen, wenn er den Petrus tadelte, daß er seine Lebensweise, die er in Antiochien mit den Heidenchristen geführt, den Judenchristen zu Gefallen änderte, und wenn er dann doch in Jerusalem solche Handlung beging, welche vor den Augen des Volks als eine öffentliche Anerkennung des Gesetzes erscheinen mußte.

Merkwürdig ist aber, wie Paulus die Gerechtigkeit aus den Werken des Gesetzes nicht bloß als eine jüdische, sondern auch als eine heidnische darstellt, als einen allgemein menschlichen Zustand, welcher der göttlichen Offenbarung in Christo habe vorausgehn müssen, wenn auch in verschiedener Form. Er hält also in dem Gesetze das politische und sociale Element als das ursprüngliche fest und sieht das politische und das moralische Urtheil im Volke als Eins an, aber nur als eine Vorbereitung, um das Bewußtsein der Sünde und Erlösungsbedürftigkeit zu erwecken. Wenn er diese beiden Elemente, das politische und religiöse, im theocratischen Gesetz als ursprünglich verschieden gesetzt hätte, so hätte er nicht die Theorie aufgestellt, die durch alle seine Briefe sich hindurchzieht; aber da das Gesetz durch Moses von Gott

gegeben war, so hatte es auch das religiöse Element in der innigsten Verbindung mit dem politischen. Daher mußte er eine Auskunft darüber geben, wie durch die Anerkennung Christi die religiöse Werthschätzung des Gesetzes aufhörte, aber auch, wie die göttliche Offenbarung durch Christum und die im alten Bunde nicht mit einander in Widerspruch ständen. Das Erste denkt er sich so: daß Christus durch das Gesetz getödtet worden sei, d. h. daß ein hinreichender Vorwand dazu aus dem Gesetz genommen werden konnte; daraus folgert er, daß alle auch unter demselben Gesetze Stehenden, die Christum anerkennen, darum aufhören müßten, das Gesetz anzuerkennen. Das ist das, was er am stärksten durch die Formel ausdrückt: durch das Gesetz dem Gesetz gestorben sein[1]). Das Zweite ist, daß er die göttliche Anforderung an Abraham und die göttliche Anforderung an seine Zeitgenossen zur Anerkennung Christi als identisch darstellt. Hierbei können wir fragen, warum er nicht ebenso auf Noah zurückgeht; denn auch dort ist eben solches Verhältniß des Glaubens begründet, indem Noah nur auf das göttliche Versprechen, daß Gott die Erde nicht wieder verderben würde, die neue Cultur derselben begonnen. Es lassen sich nun zwei Gründe dafür angeben, daß Paulus nicht hierauf zurückgeht, die beide mit einander verbunden werden müssen: 1. nach der Auslegung, die Paulus dem göttlichen Versprechen an Abraham gab, indem er es auf Christus bezog, hatte diese Verheißung eine geistige Bedeutung, während die dem Noah gegebene eine irdische war; 2. die letztere hätte auch nicht so das Judenthum erklären können, weil sie einen Inhalt für das ganze menschliche Geschlecht hatte. So bleibt Paulus hier wegen seines Judaismus auch bei Abraham stehn. — Wenn nun also Paulus die Sache so darstellt, daß jetzt erst die göttliche Forderung ihrem göttlichen Inhalt nach erkannt sei und dadurch für alle, die sie kennen, der Werth jeder Gesetzgebung im Verhältniß zu Gott aufgehoben sei: so liegt darin,

---

1) Gal. 2, 19.

daß er für die Heiden ebenso, wie für die Juden, eine Gerechtigkeit aus dem Gesetz gelten ließ und auf diesem Gebiete den Unterschied zwischen einem gegebenen und einem auf dem Gebiet der menschlichen Natur und Geschichte gewordenen völlig aufhob, dann aber auch, daß nun die göttliche Forderung an den Menschen nicht mehr unter der Form des Gesetzes gestellt werden, sondern sich realisirend als ein Regiertsein vom göttlichen Geiste erscheinen sollte.

Es giebt nun in der paulinischen Theologie, wie sie sich in den Briefen darstellt, noch einige merkwürdige, dem Apostel eigenthümliche Puncte, wozu wir ebenfalls in der Art, wie er zum Christenthum kam, den Schlüssel suchen müssen.

Hierher gehört, was sich zunächst an das bisher Gesagte anschließt, das Symbolisiren der Auferstehung Christi. Wie der Tod Christi als durch das Gesetz bewirkt mit der Aufhebung der religiösen Schätzung des Gesetzes zusammenhängt, also das Ende des gesetzlichen Lebens vermittelt, so denkt er den Anfang des neuen Lebens als vermittelt durch die Auferstehung Christi. Dies ist allerdings nur eine Darstellungsweise, die sich aus jenen Puncten am besten erklärt; keineswegs hat der Apostel dadurch die Realität und Geschichte der Auferstehung Christi in Schatten stellen wollen, die er vielmehr so stark hervorhebt, wie es sich auch nur durch die Art, wie er zum Christenthum gekommen war, erklären läßt. Aber die Darstellung des neuen Lebens, dessen Grund der Glaube, und dessen lebendige Kraft der göttliche Geist ist, im Verhältniß zu der Auferstehung Christi hängt unmittelbar zusammen mit der Aufhebung des gesetzlichen Lebens durch den Tod Christi. Hierbei ist noch zu bemerken, daß Paulus sich auf gleiche Weise des Ausdrucks bedient: mit Christo dem Gesetze sterben, und: mit Christo der Sünde sterben. Beides ist nicht vollkommen identisch, ausgenommen, sofern man sagt: wenn Christus durch das Gesetz getödtet wurde, so hätte das nicht geschehn können ohne eine sündige Richtung, welche auf die Auslegung und Anwendung des Gesetzes Einfluß hatte. Aber es ist dies noch anders: Paulus schreibt das

als das eigentliche innere Wesen dem Gesetze zu, daß es die Erkenntniß der Sünde hervorbringt, der Sünde als Manifestation, des innern Verderbens in einzelnen Handlungen, in welchen sich der Widerspruch mit dem Gesetze zeigt. Nun tritt aber offenbar, so wie das Gesetz in den Hintergrund tritt, auch der Werth der einzelnen Handlungen in den Hintergrund; und wie der göttliche Wille in den Gläubigen Geist ist, d. h. innerer Impuls, so ist auch die Unangemessenheit zum göttlichen Gesetze als innere Regung, Impuls, zu setzen; das ist der Begriff der σάρξ, des νόμος ἐν τοῖς μέλεσιν. Dadurch ist klar, daß auch der ganze Begriff der Sünde mit der Aufhebung der religiösen Schätzung des Gesetzes eine ganz andre Bedeutung bekommen, und ebenso Geist werden muß, wie die Gerechtigkeit. Daher auch jenes Symbolisiren der Auferstehung als Typus des neuen Lebens, weil das ganze Leben und Sein Christi nach derselben nicht mehr als ein solches äußeres gedacht wurde und hervortrat. Um dies aber ganz zu verstehn, müssen wir noch auf einen Punct aufmerksam machen. 1. Cor. 15., wo Paulus von der Auferstehung Christi dogmatisch gegen solche redet, die eine allgemeine Auferstehung im gewöhnlichen Sinne läugneten, zählt er die Manifestationen Christi als des Auferstandenen an seine Jünger auf und führt dabei sich selbst als den letzten an. Das kann nun auf nichts Andres zurückgeführt werden, als auf das Factum, welches seine Bekehrung zum Christenthum bewirkte; so daß ihm der Unterschied zwischen der Zeit, die der Himmelfahrt Christi voranging und der darauf folgenden völlig aufging. Das ist nun offenbar nicht so zu erklären, daß Paulus gemeint, Christus sei damals, als er sich bekehrt, noch auf Erden gewesen in demselben Sinne, wie in den 40 Tagen; sondern es ist ein Zusammenfassen der beiden Begriffe des Auferstehens und des Himmelfahrens Christi, so daß er die einzelnen Manifestationen nach der Auferstehung nur als Ausnahmen setzt. Doch muß man sich hüten, keine voreiligen Schlüsse zu machen, ob Paulus von einer Himmelfahrt Christi keine wahrnehmbare Facta gehabt habe. Daraus aber, daß er sich beide

als Eins denkt, erklärt man sich am leichtesten, daß das neue Leben ebenso eine Beziehung auf die Auferstehung Christi hat, wie das dem Gesetz Absterben auf seinen Tod.

Hieran knüpft sich eine andere dem Paulus eigenthümliche Lehre; die von der allgemeinen Auferstehung und von der Wiederkunft Christi, die in eben solchem Verhältnisse zu einander stehn, wie der Tod und die Auferstehung Christi zu dem Ende des alten und dem Anfange des neuen geistigen Lebens. Es ist schon erwähnt, daß man allerdings eine Aenderung der Ansichten des Apostels von der Zeit der Wiederkunft Christi nicht läugnen kann [1]), wenn man nicht auf die gezwungenste Weise mit der Auslegung seiner Aeußerungen verfahren will. Dennoch geht nicht daraus hervor, daß er sich dieser Aenderung auf bestimmte Weise bewußt geworden sei; denn er stellt diese Ueberzeugungen nie als einen so doctrinellen Satz auf, daß damit eine so ganz bestimmte Zeiterscheinung gedacht ist. Die ganze Vorstellung kann nur unter der Form des Bildes sein, und daher kann er es sich bald so, bald so gedacht haben. So wie die Heiligung ein allmähliges Werk des göttlichen Geistes ist, so ist auch die Besitznahme der göttlichen Wahrheit nur eine allmählige. — Aber auch den eigentlichen Inhalt seiner Darstellung über diesen Punct kann man nur als etwas Bildliches, nicht als etwas Theoretisches auffassen. In den Briefen an die Thessalonicher ist offenbar die Beruhigung der Gemüther der eigentliche Zweck, und man sieht, daß die herrschende Vorstellung von einer nahen Wiederkunft Christi und einer gänzlichen Umgestaltung aller Dinge zum Grunde liegt. Im ersten Brief an die Corinther ist der Gesichtspunct eher dogmatisch; da kommt es auf die Realität der Sache als einer künftigen Thatsache an, und Paulus läßt sich darauf ein, mögliche Einwürfe zu widerlegen, die davon ausgehn, daß sich kein anschauliches Bild davon machen lasse. Da stellt er nun eine Theorie auf über

---

1) Siehe oben §. 43., vergl. dagegen in der Note die Ansicht des ersten Entwurfs.

das Verhältniß des künftigen Lebens von seiner organischen Seite betrachtet zu dem gegenwärtigen; und da ist es eine interessante Frage, in wiefern dies als eine allgemein christliche Lehre und als ein unmittelbares Resultat der Wirkung des göttlichen Geistes anzusehn, oder in wiefern es eine individuelle Ansicht sei. Bedenken wir, wie Paulus seine Darstellung immer durch Analogien rechtfertigt, (von der Pflanze, die auf unsichtbare und thätige Weise schon im Samenkorn enthalten sei): so können wir nicht läugnen, daß damit zugleich die Genesis seiner Vorstellung angegeben ist. Diese Analogie liegt in der Naturkunde, und diese ist nicht ein Gegenstand des göttlichen Geistes; die Darstellung ist also ein Product aus dem Kreise von Vorstellungen, welchen der Apostel hatte.

1. Cor. 15, 24—28. findet sich der merkwürdige Punct, daß die Herrschaft Christi einmal aufhören, und er sie Gott übergeben werde, wenn alle seine Feinde überwunden seien, von denen der Tod der letzte sei; so daß dies also mit der allgemeinen Auferstehung zusammenhängt. Es hat dies eine gewisse Aehnlichkeit mit den Ansichten derjenigen Theologen, welche eine Perfectibilität des Christenthums in Bezug auf die Idee der christlichen Kirche selbst annehmen. Denn so lange alle Entwicklung unsrer Vorstellungen und die Gestaltung unsers Lebens im Verhältniß zu Gott nur Darstellung ist von dem, was ursprünglich in Christo gegeben ist, so ist das eine Herrschaft Christi, und wenn wir annehmen, daß alles Menschliche nur Annäherung an Christus sei, so setzen wir eine ewige Herrschaft Christi. Wenn wir aber sagen, daß eine Zeit kommen wird, wo der menschliche Geist dieses Zusammenhangs mit Christus nicht mehr bedürfen wird: so hat es dann mit der Herrschaft Christi ein Ende. Wenn also Paulus sagt, die Herrschaft Christi werde so lange währen, bis alle Feinde von ihm überwunden sind: so scheint er damit zu behaupten, daß die Herrschaft Christi nur so lange dauern werde, so lange im Leben der Menschen ein Streit ist. Das kann man allerdings als den Inhalt dieser Darstellung ansehn. Nun ist natürlich, daß man immer

eine andre Auslegung hiervon gesucht hat, weil es im Widerspruch steht mit der allgemeinen Auffassung unsers Verhältnisses zu Christo und Christi zu Gott; aber es ist immer höchst merkwürdig, daß wir schon in den apostolischen Schriften einen Punct finden, der eine Analogie mit jener Ansicht hat. Nun ist es keineswegs meine Meinung, daß dies der eigentliche Sinn des Apostels gewesen, daß er es so habe auf das Geistige beziehn wollen; die ganze Darstellung versirt in einem Zusammenhange, worin offenbar weit mehr das Physische, die Naturansicht vom Zusammenhange des gegenwärtigen mit dem künftigen Leben vorwaltet; und sie hängt zusammen mit der Vorstellung, die Paulus auch gegeben, von einer Abstufung der geistigen Kräfte in jenem Leben, aber innerhalb des Gebietes des menschlichen Geistes. Aber auch das ist nur von der Naturseite dargestellt; und es ist zu viel geschlossen, wenn man sagen wollte, Paulus habe in dieser Hinsicht das Ende der Herrschaft Christi angenommen; er hat es nicht in dieses Leben, sondern darüber hinausgesetzt.

Ein anderer Punct, den wir beachten müssen, ist der, daß man sich Mancherlei als paulinische Lehre gedacht hat in Beziehung auf geistige Wesen oberhalb des menschlichen Geistes, auf Veranlassung einzelner Stellen, die eine andre Auffassung nicht nur zulassen, sondern im Zusammenhange postuliren. Es liegen dabei zugleich schwer zu erklärende Widersprüche vor. Man hat nemlich, besonders in früherer Zeit, geglaubt, daß sich in manchen Stellen paulinischer Briefe (Col., Ephes., 1. Tim.) Spuren von Polemik gegen gnostische Meinungen finden; zugleich aber behauptet man, daß der Apostel selbst eine Theorie von mannigfacher Abstufung höherer geistiger Wesen gehabt habe, was doch eine große Analogie mit den gnostischen Systemen ist. Wenn beides in derselben Region läge, so müßte des Paulus Meinung über diesen Punct besonders unterschieden und hervorgehoben werden im Gegensatz zu jenen, die er widerlegen wollte. Nun aber ist eine Operation, die sehr unerläßlich ist, diese, daß, wenn man eine solche Meinung hypothetisch annimmt, man sie auch zum

Grunde legt für alle Auslegung in andern Schriften desselben Verfassers; das geschieht aber selten, und deshalb hat sich so viel leeres Hypothetisches eingeschlichen. Wenn wir annehmen, Paulus habe solche Abstufung geistiger Wesen vorausgesetzt, und wir lesen nun 1. Cor. 15, 41. 42.: in jenem Leben haben die Menschen verschiedene Abstufungen der Herrlichkeit, wie die Gestirne: so hätte er jene Theorie über die Geisterwelt doch auch in Corinth vorgetragen, und da wäre es doch viel natürlicher gewesen, daß er diese Vergleichung von den höhern Wesen genommen hätte, die doch etwas Geistiges sind, als daß er sie von den entfernter liegenden physischen Gegenständen, den Weltkörpern, hernimmt. Es ist also wohl jede solche Darstellung schon an und für sich sehr verdächtig; und wenn man nun sieht, wie an diesen Stellen selbst eine ganz andre Auslegung postulirt ist, weil von solchen Vorstellungen für das, was dort ermittelt werden soll, gar kein Gebrauch gemacht werden kann, so muß dies einen großen Verdacht dagegen erregen[1]). Es gehört dies nothwendig zum richtigen Gebrauch dessen, was auf dem Gebiete der Auslegung schon geschehn ist; und es giebt wohl keinen neutestamentlichen Schriftsteller, bei dem die Vorsicht gegen herrschend gewordene Auslegung so nöthig wäre, wie bei Paulus.

Ein Beispiel hiervon ist Folgendes: Es ist bekannt, daß man paulinische Stellen genug für die Behauptung herbeigezogen hat, daß eine auf Rechtsbegriffen von Strafgerichtsbarkeit gegründete Genugthuungslehre ursprünglich neutestamentlich sei. Bedenkt man, wie Paulus so bestimmt die Gerechtigkeit aus den Werken des Gesetzes und die neue durch Christus offenbarte Gerechtigkeit einander gegenüberstellt: so scheint das unmöglich seine Ansicht gewesen zu sein. Viele Stellen sind offenbar dagegen, aber diese werden nicht berücksichtigt. Wenn Paulus sagt: die Gerechtigkeit

---

1) Anm. Ueber die Art, wie Schleiermacher die betreffenden Stellen auslegt, vergleiche man seine Abhandlung über Col. 1, 15—20. in Stud. und Crit. 1832. S. 497 ff. in Schleierm. sämmtl. Werk. Abtheil. 1. Bd. 2.

aus dem Gesetz sei aufgehoben, und die, welche der Geist regiert, haben kein Gesetz; und wenn Strafe sich nur auf bestimmte gesetzwidrige Handlungen bezieht: so sieht man, wie gar nicht von einer Strafgerechtigkeit die Rede sein kann. Alle Darstellungen bei Paulus vom göttlichen Zorne, die aus dem alttestamentlichen Gesichtspuncte genommen sind, beziehn sich ebenfalls nur auf das Gesetz. Wenn er nun den Streit des Geistes gegen das Fleisch nachher fixirt als mit der Theilnahme am Geiste beginnend und niemals aufhörend, so wäre, wenn dieser Streit sollte das Strafbare sein, diese Strafbarkeit etwas ganz Allgemeines; aber es ließe sich dann keine Uebertragung der Strafe denken, weil kein Gesichtspunct da ist, wornach diese könnte ausgemittelt werden; wie denn auch die Sache so niemals dargestellt worden ist, sondern immer aus dem Gesichtspunct der einzelnen Handlungen. Sobald man aber jenes Verfahren beobachtet und jenen Begriff hypothetisch annimmt und alle Aeußerungen des Apostels über den Gegensatz zwischen dem Alten und Neuen und über das, was Gott durch Christum beabsichtigt, an jene Vorstellung hält, so wird man sehn, daß sie sich mit den bestimmtesten Aeußerungen desselben nicht verträgt, also auch nicht die seinige kann gewesen sein.

Unter allen neutestamentlichen Schriftstellern ist keiner in dieser Beziehung so reichhaltig, wie Paulus, und aus keinem lassen sich so viele Elemente, welche in der Entwicklung der christlichen Lehre fruchtbar gewesen sind, aufführen; aber auch bei keinem muß man sich so hüten, auf Erklärung einzelner Stellen aus dem Zusammenhang gerissen und mit spätern Vorstellungen in Zusammenhang gebracht zu trauen. Darum ist keine andre Methode für das Studium der paulinischen Schriften anzurathen, als daß man bei jedem einzelnen Briefe zuerst die allgemeine Tendenz desselben aufsuche, sich die Composition klar mache und also das, was ihm in diesem Briefe Hauptsache ist, von dem Beiläufigen scheide, und für die Hauptpuncte, um sich seine Totalansicht zu gestalten, nur dasjenige festhalte, wovon er ex professo handelt und um das es ihm unmittelbar zu thun ist. Was als secun=

där erscheint, muß erst geltend gemacht werden, wofern man andere Stellen findet, wo derselbe Gegenstand ex professo behandelt wird. Hiernach bleiben für das eigentlich Dogmatische immer die Briefe an die Römer, Galater und Colosser die wichtigsten, weil im ersten und letzten dem Apostel offenbar um allgemeine Darstellung seiner Methode zu thun ist, ausführlicher im Römer-, gedrängter im Colosserbrief, im Galaterbrief aber er zwar von einem einzelnen Puncte ausgeht, der aber für ihn selbst der Mittelpunct war. Wenn man sich nun in diesen Briefen den Gang des Apostels recht klar macht und die Aeußerungen, die sich auf die Hauptpuncte des ganzen Zusammenhangs beziehn, auf etwas Gewisses zu bringen sucht: so wird man ein Netz von Hauptvorstellungen bekommen, in welches sich die andern eintragen lassen, und womit dann die Andeutungen des Apostels über sein eignes Leben zu vereinigen sind. In den andern Briefen werden dann wenige Puncte sein, die etwas Besonderes hinzubringen, was in jenen nicht angeregt wäre.

Allerdings hat Paulus von Anfang an in der christlichen Kirche merkwürdige Schicksale erfahren, von Einigen einseitig hervorgehoben, von Andern einseitig zurückgesetzt. Das Erstere hat in sofern seinen guten Grund, als Paulus das bedeutendste Organ gewesen ist, die Universalität des Christenthums zu begründen und es so zu fixiren, daß es durch sich selbst bestehen sollte. Der Verdacht gegen Paulus ging dagegen ursprünglich von den judaisirenden Christen aus, bei denen eine geringere Vorstellung von der allgemeinen Bedeutsamkeit des Christenthums galt, indem sie es als die letzte Entwicklung des Judenthums ansahn. Auf entgegengesetzte Weise ist neuerlich ein Zurücksetzen der paulinischen Darstellung zum Vorschein gekommen, weil man glaubt, darin eine zu sehr jüdische Färbung zu sehn; er habe zuerst Zusätze zur einfachen Lehre Christi gegeben und Darstellungen von der Dignität Christi, die in den Aeußerungen Christi selbst gar nicht indicirt seien. Allerdings wenn man auf der einen Seite sagt, Paulus habe das Christenthum rabbinisirt, und auf der andern,

Johannes habe sich selbst hineingehört, und man behält Nichts übrig, als die synoptischen Evangelien und die katholischen Briefe: so kann man sehr Vieles als nicht im ursprünglich Christlichen gegründet darstellen, und man bekommt ein Resultat, wovon es sich gleichsam von selbst versteht, daß darüber hinausgegangen werden muß. Aber man setzt sich dadurch in den größten Widerspruch mit der ursprünglichen Entwicklung in der christlichen Kirche; denn die paulinischen Briefe haben zuerst canonische Geltung gehabt, und es ist Niemanden zu der Zeit eingefallen, sie als etwas nicht rein Christliches darzustellen, sondern wir müssen sie ansehn, als durch die Gesammtheit des apostolischen Kreises vollständig beglaubigt. Es müßte wunderbar zugegangen sein, wenn es richtig wäre, daß er jüdisch-rabbinische Vorstellungen in das Christenthum gebracht, und es sollte sich nicht eine ganz andere Opposition gegen ihn bemerklich gemacht haben, als die, welche in den Actis erwähnt wird, und es sollte solche Zusammenstimmung zwischen ihm und den andern Aposteln sein können, wie doch offenbar dagewesen ist. Daher ist es allerdings richtig, daß die paulinischen Schriften müssen als die wichtigsten Bestandtheile des N. T. angesehn werden, nur muß man bei der Auslegung mit der gehörigen Vorsicht zu Werke gehn und die rechte Methode anwenden.

§. 54.

Was die Sprache der paulinischen Briefe betrifft, so entbehrt Bolten's Hypothese, daß Paulus seine Briefe aramäisch dictirt, und der Schreiber sie gleich griechisch niedergeschrieben habe, aller Gründe, da keine Tradition darüber vorhanden, und es unmöglich ist, daß Paulus, der auf seinen Reisen nie einen Dollmetscher zuzog, nicht sollte des Griechischen mächtig gewesen sein; auch ist die Sprache in ihrem Periodenbau gar nicht wie eine Uebertragung aus dem Aramäischen. Der einzige, aber ziemlich unsichere Haltungspunct ist, daß einzelne schwierige Stellen leichter zu erklären sind, wenn man sich denkt, daß der Uebersetzer ein aramäisches Wort falsch verstanden habe; aber dann

hätte der Apostel sich ja nicht einmal die Uebersetzung vorlesen lassen, um zu sehn, ob auch, was er gewollt, richtig ausgedrückt sei. Daß das Griechische des N. T., auch das paulinische, einen andern Character hat und lesbarer ist, als das der LXX., hängt damit zusammen, daß es bei den hellenistischen Juden in Asien mehr ins Leben übergegangen war.

Betrachten wir die Sprache des Apostels in allen Briefen als eine Einheit, so werden wir finden, daß die Briefe, welche nach den innern Kennzeichen die meisten Gründe der Aechtheit für sich haben, auch die sind, aus denen man den Character des paulinischen Stils am sichersten entnehmen kann; wogegen wahr ist, daß sich die drei Pastoralbriefe und der Epheserbrief bedeutend von den übrigen unterscheiden. Der letztere weicht nicht so sehr der Sprache wie dem Stile nach ab; es zeigt sich darin ein gewisser Wortreichthum, der oft Stellen aus dem Colosserbriefe mehr mit Redensarten, als mit Gedanken erweitert (cf. De Wette) und das überspringt, was schwieriger so zu handhaben war.

Die Pastoralbriefe, die ich in Bezug auf die innern Kennzeichen der Aechtheit nicht so zusammengenommen habe, bilden doch in Bezug auf die Sprache ein gewisses Zusammengehöriges; und da sind nicht bloß einzelne Worte, sondern auch Phrasen, die sonst nicht bei Paulus sich finden; weßhalb man sie in eine andere Zeit, die der zweiten Gefangenschaft, setzte. Allein sieht man außer der Sprache zugleich auf die Composition, so verliert sich die Aehnlichkeit wieder, und die, welche am wenigsten der paulinischen Composition ähnlich sind (1. u. 2. Tim.), unterscheiden sich doch noch von dem dritten (Tit.) bedeutend. Vergleicht man sie aber mit den andern, so kann man nicht glauben, daß sie aus einer spätern Zeit sind, denn Paulus müßte dann in der Leichtigkeit, die Sprache zu handhaben, rückwärts gegangen sein. Diese Briefe bedürfen offenbar noch einer genauern Untersuchung; ich kann mich nicht dazu entschließen, sie insgesammt für unächt zu erklären, am wenigsten den an Titus; wenn

die beiden andern unächt sind, so müßte der Verfasser den erstern vor sich gehabt haben, wodurch sich die Uebereinstimmung der Sprache erklären würde.

Halten wir die Vorstellung von der Unächtheit einzelner Schriften an die Idee des Canons, so müssen wir von unsrer gewöhnlichen Vorstellung vom Unterschieben uns losmachen; in jetziger Zeit würde es für einen Betrug erklärt werden müssen (da ja in 1. und 2. Tim. Paulus als Verfasser genannt wird), aber damals war es ganz anders[1]). Wenn wir die große Menge von untergeschobenen Schriften betrachten, die es wirklich gab, und berücksichtigen, wie Paulus von jeher so großes Ansehn in der Kirche genoß: so wäre es wirklich zu verwundern, wenn ihm keine Schrift untergeschoben wäre. Hier können wir uns nun mehrere Abstufungen denken. Zuerst wenn er aramäisch dictirte, und sein Schreiber griechisch schrieb; dann wäre von Letzterem auf jeden Fall schon Etwas hineingekommen; doch ist das freilich nicht anzunehmen. Ferner wenn stehende Formeln, wie die Eingangsworte, oft wiederkamen, so konnte er das zuletzt dem Schreiber überlassen, doch nur da, wo es sich absetzt, nicht da, wo es mit dem übrigen Briefe zusammenfließt. (Auch sehen wir, daß der Schreiber Grüße von sich selber beifügt). Ebenso läßt sich sehr gut denken, daß er, wenn er keine Zeit hatte, nur den Hauptinhalt angab, und die Ausführung einem Freunde übertrug, hernach aber den Brief durchsah und als den seinigen anerkannte. So kann es beim Epheserbrief gewesen sein; bei 1. Tim. aber kann man sich dies nicht so denken, sondern hier muß das Andere eingetreten sein, daß er von einem ganz Andern untergeschoben ward und nur aus paulinischen Gedanken und in seine Situation hinein geschrieben. War der Schreiber überzeugt, die Gedanken seien paulinisch, so hat er mit gutem Gewissen es gethan.

---

1) Vergl. oben S. 87. und Seite 121.

§. 55.

Bei der bisherigen Betrachtung der paulinischen Briefe ist gar nicht vom Briefe an die Hebräer die Rede gewesen. Dies hat darin seinen Grund, daß ich glaube, die Untersuchungen darüber sind so weit gediehen, daß man ohne Weiteres ihn aus der Zahl der paulinischen Briefe streichen kann. Wenn man auch den Canon ganz äußerlich nimmt, so sondert er sich schon wegen der Anonymität des Verfassers und dadurch, daß er erst später aufgenommen ist. Die Untersuchung darüber ist daher weiter hinauszusetzen, da er für sich ganz allein eine besondere Art bildet. Es scheint nun am natürlichsten zu sein, zu den katholischen Briefen überzugehn. Aber berücksichtigen wir die Entstehung des Canons, so war seine älteste Eintheilung die des ἀπόστολος und εὐαγγέλιον. Zum ἀπόστολος gehörten aber ursprünglich nur die paulinischen Briefe; die katholischen kamen erst später hinzu. Es ist also angemessen, daß wir jetzt zu den Evangelien übergehn.

Zweites Capitel.

Die vier Evangelien.

§. 56.

Ueberall finden wir unsre bekannten vier Evangelien und mit wenigen Ausnahmen in derselben Ordnung, wie wir sie haben. In einer frühern Periode müssen wir uns sie gleichzeitig vorhanden denken mit einer Menge von Büchern desselben Namens und ähnlichen Inhalts, wie Origenes sagt: Ecclesia quatuor habet Evangelia, haereses plurima. Es fragt sich also zuerst, wie diese vier im Gegensatz gegen die vielen zu ihrem kirchlichen, canonischen Ansehn gekommen sind. Viele Umstände machen diese Frage sehr schwierig. Einmal tragen unsre vier Evangelien keineswegs alle den Namen eines Apostels, wogegen unter den häretischen mehrere sind, welche nach Aposteln genannt wurden, z. B. das des Thomas, Petrus, Bartholomäus, das

13*

der zwölf Apostel. Wie hat man nun eine Scheidung machen und Evangelien mit apostolischen Namen verwerfen und andere aufnehmen können? Wenn dies nach critischen Principien geschehn sein soll, so müssen wir weiter fragen, welche dies damals gewesen sind; aber wir haben gar keine Ursache, eine ausgebildete Critik in dieser Beziehung vorauszusetzen, denn theils gab es nicht viel litterarisch gebildete Männer unter den ersten Christen, theils sehn wir, wie auch später diese litterarischen Männer sehr behutsam waren, etwas auszusprechen, was gegen die hergebrachte Meinung war. Dies führt uns darauf, daß es mehr ein allgemeines Verfahren war, was die vier Evangelien absonderte; aber dies erklärt die Sache noch gar nicht.

In jenen Worten des Origenes scheint eine Andeutung auf den ketzerischen Inhalt der andern Evangelien zu liegen; darnach wären also die innern Gründe überwiegend gewesen. Aber es läßt sich schwer denken, wie es um den ketzerischen Inhalt solcher Bücher, wie der Evangelien, gestanden habe, da sie doch historische Bücher sind. In der Erzählung kann nicht leicht eine Ketzerei liegen, sondern nur in dem Urtheil, das sich der Schriftsteller über die Thatsachen erlaubt. Hier vergegenwärtigen sich uns sehr leicht die verschiedenen Meinungen, die es zeitig über die Person Christi gegeben hat; und dieser Umstand vielleicht hätte dann wohl den Ausschlag geben können, daß wegen einer geringern Meinung von Christo, die sich in einem Evangelio fand, dasselbe nicht in Gebrauch kam. Allein auch bei unsern vier Evangelien findet sich ein ähnlicher Unterschied, den man schon von alter Zeit her so aufgefaßt, daß das des Johannes ein πνευματικόν sei, die drei synoptischen aber σαρκικά, d.h. von geringerem Inhalt. Dies bezieht sich wohl darauf, daß die letztern mehr einzelne Begebenheiten aus dem Leben Christi haben, das des Johannes dagegen mehr Reden und Gespräche Christi, und gerade solche, worin er selbst Zeugniß über seine höhere Dignität giebt. Dieser Unterschied wäre also im verjüngten Maaßstabe derselbe, wie der zwischen den canonischen und den häretischen

Evangelien; und da doch jene Reden Christi von seiner höhern Dignität nicht an Johannes allein, sondern an alle Jünger und eine größere Menge Menschen gerichtet waren, also auch den andern Evangelisten sehr gut bekannt sein konnten: so könnte man den Schluß machen, daß sie eben nicht die Vorstellung von der höhern Dignität Christi in sich aufgenommen und daher jene Reden absichtlich ausgelassen hätten.

§. 57.

Wenn wir nun die beglaubigtsten Thatsachen zusammenstellen, so hat es erstlich ein Evangelium des Petrus gegeben, welches nach Euseb. h. e. VI. 12. in Cilicien im Gebrauche war, und gegen welches Serapion schrieb, weil es doketisch war. Es war also, obwohl häretisch, doch in einer kirchlichen Provinz aufgekommen, wurde aber wieder verdrängt. Wie man darin das Doketische erkannte, ist nicht ganz deutlich, da es als ein Evangelium doch kein zusammenhängendes Räsonnement enthalten konnte; es müssen also wohl die Erzählungen selbst so angelegt, und solche Urtheile damit verbunden gewesen sein, daß man die doketischen Voraussetzungen daraus erkannte. Wenn nun in den synoptischen Evangelien z. B. erzählt wird, Christus habe 40 Tage lang gefastet, ohne daß dies als etwas Wunderbares bezeichnet wird, so könnte man sagen, unsre Evangelisten haben auch doketisch gedacht, wenn sie das an Christo gleichsam natürlich finden. Wenn diese Evangelien also nicht sonst schon in Ansehn gestanden hätten, so hätte Serapion aus demselben Grunde auch sie beseitigen müssen. Wir können also in dieser Beziehung den Gegensatz nicht festhalten, und müssen eher geneigt sein, allmählige Uebergänge anzunehmen.

Vom Evangelium des Marcion sagen Tertullian und Epiphanius, daß es das des Lucas verstümmelt sei. Aber wenn wir alle Differenzen ins Auge fassen, die davon angeführt werden, so scheint es mehr ein besonderes Evangelium gewesen zu sein, was nur vielleicht große Aehnlichkeit mit dem des Lucas gehabt

hat. Nun ist Marcion als Häretiker angesehn und den Gnostikern beigezählt worden, sein Gnosticismus aber ist mir, gestehe ich, etwas sehr apocryphisch; er scheint mir gar nicht in die gnostische Familie zu gehören. Seine Weglassungen werden diesem Gnosticismus zugeschrieben; Niemand aber giebt ihm Schuld, daß er sein Evangelium selbst verfaßt habe, aber es kann auch Niemand nachweisen, wie er zu dem des Lucas gekommen sei, ohne die drei andern auch zu haben. Denn es constirt keine Zeit, wo jenes allein vorhanden gewesen sei, sondern diese Zeit liegt im Dunkeln. Da wir aber wissen, daß es so viele andere Evangelien gegeben hat, so läßt sich eben so gut sagen, Marcion habe in seinen Canon das Evangelium aufgenommen, was er gefunden hatte; und die Abweichungen sind nicht von der Art, daß man etwas bestimmt Häretisches darin nachweisen könnte, sondern es wird größtentheils aus dem Stillschweigen, aus dem Fehlen gewisser Stellen, welche Lucas hat, argumentirt. Da sieht man also, wie das Ganze sehr in der Luft schwebt, und das Urtheil erst hinterher und durch die Vergleichung gekommen ist; das Factum selbst aber wird dadurch gar nicht aufgeklärt [1]).

Ein andres sehr merkwürdiges Beispiel ist das Evangelium καθ' Ἑβραίους. Warum es nicht unter die kirchlichen aufgenommen, ist schwer zu ermitteln. Origenes drückt sich über dies Evangelium sehr behutsam aus; Hieronymus hat es aus dem Aramäischen ins Griechische und Lateinische übersetzt und sagt, daß die Nazaräer und Ebioniten es vorzüglich gebrauchten. Damals standen die vier canonischen Evangelien schon so fest, daß diese Uebersetzung wohl Nichts daran ändern konnte, aber sie beweis't

---

1) Erst. Entw. Aus Tertull. IV. 4. muß man schließen, daß Marcion unsern Lucas für dem Judaisiren zu Liebe interpolirt angesehn habe. Aber es scheint nicht zu folgen, daß der kirchliche derjenige sei, von dem er ausgegangen. — Ich getraue mich auch nicht zu behaupten, daß er die andern Evangelien gekannt. Denn wenn Tert. sagt: dum constet haec quoque apud ecclesias fuisse, so folgt noch nicht, daß sie in Pontus waren.

doch, daß Hieronymus es der Mühe werth hielt, denn er übersetzte nicht, um zu widerlegen; leider ist diese Arbeit verloren gegangen. Nun werden die Nazaräer und Ebioniten auch den Ketzern zugezählt, aber nur, weil sie die höhere Vorstellung von Christo nicht ausgebildet hatten, nicht als wenn sie eine strenge Polemik dagegen geführt hätten. Wenn sie nun die synoptischen Evangelien gekannt hätten, so hätten sie diese bei ihren Vorstellungen sehr gut brauchen können; denn daß sie die Wunder Christi geläugnet, darüber constirt Nichts. Wie also die synoptischen Evangelien dem des Johannes als σαρκικά gegenüberstanden, so muß in diese Classe auch das der Hebräer gehört haben.

Dies alles erklärt uns also nicht, wie unsere vier Evangelien zu ihrer ausschließenden Auctorität gekommen sind. Um nun zu sehn, wo wir den Typus von häretischen Evangelien am bestimmtesten fassen können, wollen wir zu dem des Basilides gehn, der ein Gnostiker aus späterer Zeit war, dessen Evangelium also kein ursprüngliches, sondern ein zusammengeschriebenes ist. Da läßt sich also schon denken, daß, wenn ein späterer Verfasser ein solches Buch zusammenstellt, er mannigfache Quellen benutzt, und daß die eigne Ansicht mehr hervortritt, als bei Schriftstellern, die als Augenzeugen Gesehenes und Gehörtes mittheilen; aber auch in dieser Beziehung werden wir Abstufungen bis zu dem Canonischen finden. Basilides setzte gewiß aus verschiedenen Quellen zusammen, und Gnostisches konnte er hineinbringen, indem er entweder eignes Räsonnement beimischte, oder indem er so zusammenstellte, daß er alles beseitigte, was gegen den Gnosticismus sprach.

Wie aber die so einfachen evangelischen Erzählungen bei jenen vom populären Vortrag so entfernten gnostischen Theorien vorkommen konnten, ist schwer zu begreifen, und deshalb auch, wie man alle andern Evangelien, außer den vieren, für häretisch erklären konnte. Hatte ein solches Evangelium einen Auctor, welcher das Haupt einer Häresie war, so wurde es natürlich gleich verworfen; wie aber kam man darauf, es für häretisch zu

halten, wenn es einen apostolischen Namen trug? Gehn wir noch einmal auf das Evangelium Petri zurück, so sehn wir, daß es dem Serapion, Bischof von Antiochien gegen Ende des 2. Jahrhunderts, unbekannt war, bis in einer cilicischen Gemeinde Streitigkeiten darüber entstanden. Vorher hatte er erlaubt, es zu lesen; nachdem er es aber von Doketen bekommen und kennen gelernt hatte, fand er, daß es zwar in den meisten Puncten mit der reinen Lehre übereinstimmte, aber in einigen auch nicht. Dabei sagt er: „Wir achten die Apostel, wie Christum; aber die ψευδεπίγραφα, die unter ihrem Namen umgehen und keine Ueberlieferung für sich haben, nicht.“ Wir sehen hieraus, daß die Vorstellung von solchen ψευδεπιγράφοις damals schon eine ziemlich currente war, und daß darüber nur durch die Ueberlieferung entschieden wurde, deren Sitz die Hauptgemeinden waren. Ferner sehn wir, daß Serapion das Buch vorläufig gelten ließ, bis er erfuhr, daß die Doketen sich desselben bedienten; und nun fand er denn auch abweichende Lehre darin. Daß es bei Häretikern vorkam, veranlaßte ihn also zuerst, es als häretisch zu stempeln; dann fanden sich auch wohl einzelne Stellen darin, denen sich ein solcher Inhalt unterlegen ließ. Wenn Epiphanius sagt, daß die Sabellianer vorzüglich des Evangeliums κατ' Αἰγυπτίους sich bedienten, so darf man nicht weiter suchen; es brauchte nur in der Stelle Joh. 10, 30. ἔγω καὶ ὁ πατὴρ εἶς ἐσμεν statt ἕν ἐσμεν zu stehn, und es wäre Sabellianismus gewesen [1]). Aber selbst mit der Lesart ἕν ließe sich die Stelle sabellianisch deuten; und denken wir uns einen Menschen, der nur unsere synoptischen Evangelien kennte, und er hätte das Evan-

1) Vergl. die Stelle des Epiphanius in De Wette's Einl. ins N. T. §. 69. — Schleiermacher erklärt, daß er die Stellen, auf die er sich beruft, in seinen Vorlesungen absichtlich nicht citire, theils weil man sie in allen guten Compendien finde, theils aber, weil, wenn solche genaue Citate gegeben würden, von drei Theilen der Zuhörer einer sie doch nicht nachsehe und ein anderer Theil sie falsch aufschreibe.

gelium Johannis mit obiger Stelle bei Sabellianern gefunden, so würde er es für sabellianisch gehalten haben.

Die Hauptsache war also die Ueberlieferung. Es können Evangelien in abgelegenen Provinzen, entfernt von den Hauptsitzen der Kirche entstanden sein, und zwar auf die redlichste Weise; legte man ihnen den Namen eines Apostels bei, so mochte es bona fide geschehn, nicht als Bezeichnung des Verfassers, sondern um anzudeuten, daß der Inhalt mit der Verkündigung des Apostels (κατά) übereinstimme. So mag es mit dem Evangelium κατὰ Πέτρον, und mit denen κατὰ Θωμᾶν und κατὰ Βαρθολομαῖον gewesen sein. Ich rede hier nicht von solchen pseudepigraphisch apostolischen Schriften im Allgemeinen, sondern von denen, von welchen wir Nachrichten gleichzeitig mit unsern canonischen Evangelien haben. — Es folgt also, daß sich nicht ein solcher Gegensatz aufstellen läßt, wie der von Origenes ausgesprochene, daß außer den vier kirchlichen Evangelien die andern alle häretisch seien. Von dem eigentlichen Inhalte vieler dieser Evangelien wissen wir gar Nichts mehr. Ich glaube deshalb auch, daß man vorsichtig sein muß mit der Annahme, daß alle Bücher unter diesem Namen auch Erzählungen aus dem Leben Christi enthielten; denn dies liegt nicht unmittelbar im Worte εὐαγγέλιον, sondern es läßt sich auch denken, daß es in der allgemeinen Bedeutung „Verkündigung" gebraucht sei, wie bei Paulus. Es können also einige solcher Bücher mehr dogmatisch, als erzählend gewesen sein.

Ein andrer Punct ist der, daß von den Evangelien, die mit den canonischen gleichzeitig sind, viele eine große Verwandtschaft mit dem des Matthäus haben, von denen zwar einige für häretisch gehalten, andre aber von den kirchlichen Schriftstellern mit großer Behutsamkeit genannt werden. Hier steht das εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους [1]) an der Spitze, das schon von Clemens Alex. und Origenes angeführt wird. Epiphanius sagt, die

1) Vergl. die betreffenden Stellen über dies Evang. bei De Wette §. 64.

Nazaräer hätten das Evangelium des Matthäus in der größten Vollständigkeit hebräisch; von den Ebioniten sagt er dagegen, sie hätten auch das Evangelium κατὰ Ματθαῖον, nennten es aber καθ' Ἑβραίους und hätten es nicht in derselben Vollständigkeit, sondern vorn und hinten verstümmelt und mit Unächtem vermischt. Nun werden aus dem Hebräerevangelium nach andern Berichten Erzählungen angeführt, die in unsern synoptischen Evangelien nicht stehn, z. B. die Erzählung von der Ehebrecherinn, die bei Johannes (aber unächt) ist. Daß aber die Nazaräer und Ebioniten, welche mehr dem Namen als der Sache nach verschieden waren, sollten zwei verschiedene Evangelien gehabt haben, ist sehr unwahrscheinlich. Wie genau die Kenntniß des Epiphanius von diesen Büchern war, ist nicht klar; es kann ja verschiedene Exemplare gegeben haben, wo entweder Anfang oder Ende fehlte. Epiphanius sagt ferner, daß die Anhänger des Cerinth das Evangelium κατὰ Ματθαῖον ἀπὸ μέρους gebrauchten [1]), wobei man nicht weiß, ob es nur ein Theil des Matthäus gewesen, oder ob nur ein Theil des Matthäus mit dem Evangelium des Cerinth übereinstimmte. Nun gehörte Cerinth auch zu den Judaisirenden, und da ist es sehr möglich, daß sein Evangelium nur eine Variation von dem καθ' Ἑβραίους war. Es geht hieraus offenbar hervor, daß die Bezeichnung κατὰ Ματθαῖον nicht mehr eigentlich auf ein Individuum geht, sondern daß es eine ganze Familie von Evangelien gab, die alle einer überwiegenden Aehnlichkeit wegen so genannt wurden. Weiter können wir das Verhältniß dieser Evangelien zu unserm Matthäus hier noch nicht verfolgen. Zu den dem Matthäus verwandten gehörten wahrscheinlich auch noch das Evangelium κατ' Αἰγυπτίους und das τῶν δώδεκα ἀποστόλων; letzteres ist wohl nicht für dasselbe mit dem Hebräerevangelium zu halten, da es Origenes besonders aufführt.

---

1) Vergl. De Wette §. 68.

Merkwürdig ist, daß noch in viel späterer Zeit Theodoret[1]) erzählt, daß er in seiner Diöcese ein solches häretisches Evangelium gefunden und über 200 Exemplare davon vertilgt und den Leuten dafür die vier canonischen gegeben habe. Man sieht also, daß in einzelnen Gemeinden noch damals häretische Evangelien verbreitet, und die canonischen noch nicht dahin gedrungen waren. Es war also die Verbreitung der verschiedenen Bücher sehr ungleichmäßig, was sich aus dem ungleichen Verkehr unter den einzelnen Gemeinden sehr natürlich erklärt. Die großen Metropolitankirchen hatten offenbar den meisten Zusammenhang.

Wenn wir uns also die Sache so denken müssen, daß viele von diesen Evangelien lange in einer gewissen Dunkelheit vorhanden gewesen sind, weil sie in den von Centralgemeinden entfernten Gegenden entstanden, wohin die canonischen Evangelien nicht hindrangen; und wenn es doch gar nicht wahrscheinlich ist, daß Bücher mit Erzählungen vom Leben Christi in häretischer Absicht von Häretikern untergeschoben sein sollten, indem sie ihre Lehre viel leichter in dogmatischen Schriften verbreiten konnten: so folgt, daß diese Evangelien auch nicht so schlimm gewesen sind, wie man sie sich bei der Bezeichnung „häretisch" denkt. Wir können also, wenn wir von unsern vier Evangelien ausgehn, zunächst eine Mehrheit verschiedener Evangelien anreihen, welche eine bestimmte Verwandtschaft mit unserm Matthäus haben, dann mehrere andere, welche apostolische Namen führen, die auch für häretisch gehalten wurden, weil sie in Gegenden gefunden wurden, wo sie den Häretikern zur Hand waren. Drittens aber konnte es auch wirklich häretische Evangelien geben, wie das des Basilides. Es wird auch noch ein andres genannt, das des Apelles[2]), eines Schülers des Marcion, der aber von Marcion selbst ausgestoßen war und eine eigne mehr doketische Gemeinde gestiftet hatte; er

1) Theodoret. baeret. fab. I. 20. bei De Wette §. 68. Es war das Evangelium des Tatian, τὸ διὰ τεσσάρων.

2) Vergl. De Wette §. 73.

hat also wahrscheinlich das Evangelium des Marcion gebraucht und zu seinem Zwecke verändert. — Wenn wir aber sonst häretische Evangelien erwähnt finden, haben wir keine Ursache vorauszusetzen, daß sie von Häretikern ausgegangen, sondern nur, daß sie im Bereich häretischer Gemeinden vorkamen.

§. 58.

Wir hatten bisher die Spuren aufgesucht, wie sich die vier canonischen Evangelien zu den ketzerischen dem Inhalte nach verhalten haben mögen und weßhalb jene für ketzerisch erklärt worden sind, wobei sich eine wichtige Abstufung manifestirt hat. Der Ausdruck in jener Stelle des Origenes, die wir zum Grunde gelegt haben [1]), beweis't, daß damals es schon etwas Allgemeines war, daß die vier Evangelien in der Kirche anerkannt, die andern aber verworfen wurden. Wenn wir nun der bisherigen Auseinandersetzung über den Inhalt derselben die über das Alter anfügen, so ergiebt sich aus dem Ausdruck des Origenes Nichts darüber. Es entsteht also die Frage: Wie weit geht die Anerkennung der vier Evangelien über das Zeitalter des Origenes hinaus, und wie verhalten sich die Spuren der andern Evangelien zu denen von diesen?

Hier aber muß ich zuerst eine allgemeine Bemerkung über die Art und Weise, wie diese Untersuchung geführt wird, voranschicken. Es läßt sich nemlich nicht anders thun, als daß man in den vorhandenen kirchlichen Schriften die Spuren von dem einen oder dem andern Buche aufsucht; nun aber begnügt man sich gewöhnlich zu sehr mit übereinstimmenden Sätzen, die ein Schriftsteller ausspricht, und die auch in unsern Evangelien vorkommen ohne daß man sich darum bekümmert, ob das Evangelium dem Namen nach angeführt wird. Erinnern wir uns an die Menge der mit unserm Matthäus verwandten Evangelien, so muß hier zunächst gefragt werden, ob eine Stelle wirklich gerade unserm

---

1) Siehe oben §. 56.

Matthäus angehöre, wenn sie bloß unbestimmt ohne Nennung desselben angeführt wird. Wir sehn also, wie wenig manche solcher Stellen beweisen [1]).

Um nun die Sache bis auf die ersten critischen Gründe zu verfolgen, müssen wir uns erst mit allerlei Einzelnheiten beschäftigen, die unwichtiger zu sein scheinen, aber die doch später sehr in die Untersuchung selbst eingreifen.

Zuerst müssen wir fragen, wie es zugegangen ist, daß solche Bücher, wie diese, den Namen „Evangelium" bekommen haben, da dieser doch im neuen Testament auf ganz andre Weise vorkommt [2]). Doch finden wir im N. T. auch schon den Ausdruck *εὐαγγελιστής*, den wir mit dem Namen *ἀπόστολος* vergleichen müssen. Letzterer ward ursprünglich nur den *δώδεκα μαθηταῖς* Christi beigelegt, aber es wurden auch Barnabas und Paulus so genannt [3]), und keineswegs kann man, wie Einige wollen, einen Unterschied zwischen Aposteln der Gemeinden und Aposteln Christi machen, denn dies würde auf Paulus und Barnabas nicht passen. Nun giebt es eine Stelle bei Origenes im Eingange seines Commentars zum Johannes, wo er sagt, das eigenthümliche Amt eines *εὐαγγελιστής* sei das Erzählen, nun aber sei das doch nicht thunlich gewesen ohne eine ermahnende Rede, die daran geknüpft sei, und wegen dieser Verbindung könne man das, was die Apostel schrieben, auch *εὐαγγέλια* nennen. Origenes setzt also voraus, die Apostel hätten eigentlich als solche mit dem *εὐαγγελίζεσθαι* Nichts zu thun; sie erzählten nur um des Ermahnens willen, die Evangelisten aber um des Erzählens willen. — Daß nun die *εὐαγγελισταί* des neuen Testaments Schriftsteller gewesen seien, davon ist keine Spur, und noch weniger können darunter unsre vier verstanden sein. Auch ist nicht wahrscheinlich, daß unter ihrem Erzählen eine Erzählung des ganzen Lebens

---

1) Vergl. oben S. 138.
2) Siehe oben S. 89.
3) Act. 14, 4. 14.

Christi von Anfang an verstanden war, denn dazu ist ein einzelner mündlicher Vortrag nicht geeignet. Das neue Testament unterscheidet also dies Amt des Erzählens der evangelischen Geschichte im Einzelnen von der apostolischen Thätigkeit der Verkündigung. Dazu aber mußte es noch eine dritte Thätigkeit geben, die Origenes die adhortatoria oratio nennt, das Geschäft derer, welche in den Versammlungen der Christen sprachen. Dies thaten die Apostel auch, wenn sie unter Christen sich aufhielten, wo das κήρυγμα zu Ende war und das eigentliche Ermahnen anging. Offenbar nun hat die erzählende Thätigkeit zu diesen beiden an verschiedenen Orten ein verschiedenes Verhältniß; in Palästina, wo Christus in allen Landestheilen sich aufgehalten hatte, und die Feste Leute aus allen Gegenden in Jerusalem vereinten, war für das κήρυγμα eine Erzählung seines Lebens nicht nothwendig; anders aber in den vom Schauplatze seines Lebens entfernten Orten, wo man erst mit demselben bekannt gemacht werden mußte. Dagegen war das Verhältniß dieser erzählenden Thätigkeit zu der ermahnenden überall dasselbe; denn so wie die Lehre ins Einzelne ging, so war das natürliche Verlangen, daß die Uebereinstimmung der Lehrer mit Christo nachgewiesen wurde, und so mußten die, welche in den Versammlungen redeten, Aussprüche Christi zur Bestätigung anführen. Dies war auch in Palästina nöthig, weil die Meisten doch immer nur Einiges von den Reden Christi gehört hatten. So sehn wir, wie diejenigen, die sich diesem Geschäft widmeten, suchen mußten, außer dem, was sie selbst erfahren, auch andere Erzählungen von Christo zu erhalten.

Wenn wir nun das, was in den canonischen und apocryphischen Evangelien steht, zusammen nehmen, so werden wir uns folgendes allgemeines Bild machen: Um die Bekanntschaft mit der Person Christi, wo er nicht gelebt hatte, zu ersetzen, mußten Notizen gegeben werden von seiner öffentlichen Erscheinung, von seiner Lehrthätigkeit und seinem Wunderthun, von der Catastrophe, die seinen Tod herbeiführte, und von seiner Auferstehung; diese Hauptpuncte bezogen sich auf das κήρυγμα. In Bezug auf das

ermahnende Moment aber als Fundament und Beleg waren Aussprüche und Reden Christi nothwendig. Vergleichen wir hierbei unsere Evangelien, so können wir Aussprüche Christi unterscheiden, die sich an Thatsachen anknüpfen, dann gelegentliche Vorträge, die weniger mit seinen Handlungen zusammenhängen, und dann solche, die dialogisch entstanden. Das Erste ist am meisten die Verbindung von Handlungen Christi mit kurzen, gnomischen Aussprüchen, wo bald das Wunder nur um des Ausspruchs willen erzählt zu sein scheint, bald einen integrirenden Theil der Erzählung bildet, das Zweite sind überwiegend Parabeln, die Christo gewöhnlich waren und auf seinen vielen Reisen, wo oft eine Menge Menschen sich momentan um ihn sammelte, besonders zweckmäßig erscheinen. Nun ist es wohl klar, daß solche kürzere Aussprüche Christi, die sich an etwas so Auffallendes, wie die Wunder, anknüpften, sich sehr leicht dem Gedächtniß einprägten, und zwar bei Vielen, weil bei manchen Wundern eine sehr große Menge Zeugen war; so daß die Evangelisten hier eine unerschöpfliche Quelle hatten. Die Parabel hat ebenfalls etwas sehr Anschauliches, weil sie eine Thatsache nachahmt, und ist also jenen am nächsten. Dagegen sind Unterhaltungen, die mehr dialogisch sind und woraus sich eine weitere Auseinandersetzung entwickelt, weit schwieriger zu behalten, weil sie solche sinnliche Anknüpfungspuncte für das Gedächtniß nicht haben. Um diese also mit Sicherheit wiedergeben zu können, gehörte schon eine genauere Bekanntschaft und Vertraulichkeit mit Christo dazu, und daß es kein gleichgültiger Zuhörer gewesen, der sie überliefern wollte. Also konnte dies nur von solchen geschehn, die der Glaube an Christus befähigte, seine Reden richtig aufzufassen und zu behalten. Wir könnten nun hieraus schon den bedeutenden Unterschied erklären zwischen den synoptischen Evangelien und dem des Johannes, in welchem das Letzte allein entschieden hervortritt.

Doch müssen wir jetzt erst dem Ursprunge der *schriftlichen* Abfassung der Lebensgeschichte Christi nachgehn. Das neue Testament führt uns selbst darauf, jene evangelistische Thätigkeit in

einzelnen Erzählungen als das Ursprüngliche anzusehn. Wenn gleichzeitig mit den Aposteln viele Erzähler des Lebens Christi für die Verbreitung des Christenthums wirkten, so mußten natürlich auch gleichzeitig viele Versuche entstehn, dergleichen Erzählungen schriftlich darzustellen, die viel Ähnliches haben mußten ohne eine besondre Verabredung oder Leitung, und ohne daß dabei Vergleichung stattfinden konnte und Unterscheidung von Kirchlichem und Ketzerischem. Nun ergiebt sich auch ganz natürlich, wie in einigen Gegenden ein Zusammentreffen von verschiedenen Erzählungen über das Leben Christi, mündlich und schriftlich, stattfinden, in andern dagegen nur ein gewisser Cyclus bestehn mußte, je nachdem der geistige Verkehr größer oder geringer war.

Wenn wir nun die Abstufung, die wir verfolgt haben, zwischen dem, was canonisch geworden und was als häretisch verworfen ist, auf die gemeinschaftliche Grundlage der mündlichen Erzählung beziehn, so müssen wir allerdings sagen: es können sich richtige Erzählungen mit unrichtigen Auffassungen vermischt haben, und bei den Einzelnen, die solche Notizen zum Behuf der schriftlichen Darstellung sammelten, müssen wir auch eine große Verschiedenheit des Talents, Richtiges und Unrichtiges zu unterscheiden, annehmen. Daher muß es also Sammlungen gegeben haben, die sich reiner gehalten, und andere, die mehr mit Unrichtigem vermischt waren. Betrachten wir nun die Menge der apocryphischen Evangelien im Codex pseudepigraphus des Fabricius, so brauchen wir daraus, daß diese erst weit später abgefaßt sind, gar nicht zu schließen, daß diese apocryphischen Erzählungen erst in den spätern Zeiten ersonnen wurden; sondern so wie bei Vielen unter denen, die das Christenthum annahmen, leicht eine Wundersucht sein konnte, so entstanden bald auf natürliche Weise die apocryphischen Wundererzählungen, ohne daß man deshalb eine böse Absicht anzunehmen braucht. Es ist übrigens natürlich, daß die richtigsten und vollständigsten solcher Evangeliensammlungen sich am häufigsten in den Gegenden fanden, die wegen eines allgemeinern Verkehrs leicht in Besitz von Berichtigung falscher

Erzählungen kommen konnten; wogegen in den vom Wege abgelegensten Gegenden am längsten sich die apocryphischen Erzählungen erhielten.

Unsere drei ersten Evangelien bestehn überwiegend aus eben solchen Elementen, wie wir sie als natürlichen Gegenstand der mündlichen Erzählung aufgestellt haben; so erscheinen sie auch als aus solchen einzelnen mündlichen Erzählungen entstanden. Bei Johannes dagegen ist das Element der Rede überwiegend, und das aus dem Dialog Entstandene, was für den Erzähler das Schwierigste war, am hervorragendsten. Auch ist hier eine bestimmte Richtung auf einen Zusammenhang; nicht daß keine Lücke wäre, aber die Stetigkeit in der Entwicklung der Catastrophe ist sehr deutlich. Fragen wir, wie es in dieser Beziehung mit den nichtkirchlichen Evangelien gestanden haben mag, die Origenes unsrer Tetras gegenüberstellt, so wird die Antwort sehr leicht sein: diejenigen, welche den Familiennamen des Matthäus tragen, werden gewiß in Analogie mit den drei synoptischen Evangelien stehn; wogegen die übrigen mehr dem Johannes ähnlich gewesen sein mögen, ja vielleicht auch darüber hinausgehend. Ein Evangelium des Basilides, welches die gnostischen Theorien enthielt, wird sich nicht mit den Gnomen und Parabeln Christi begnügt haben, wohl aber mit solcher Rede, wie bei Johannes; eben so muß das Evangelium des Petrus nach Serapion's Äußerungen mehr didactisch gewesen sein. Ja, da Paulus den Ausdruck εὐαγγέλιον so gebraucht, daß wir an den Inhalt und eigenthümlichen Typus seiner Lehre denken müssen, so ist gar nicht nothwendig, daß alle Schriften unter dem Namen εὐαγγέλια ausschließlich erzählender Art gewesen sind, sondern sie können auch didactisch gewesen sein.

§. 59.

Wir kehren nun nach dieser Abschweifung zu unsrer Frage zurück, wie lange schon unsre vier Evangelien in der Kirche mögen geltend gewesen sein.

Origenes stellt die vier gleichsam als Eins dar; und so ist

auch seit der Zeit von kirchlichen Schriftstellern immer davon geredet worden. Aber es ist nicht möglich, daß die vier immer gleichzeitig vorhanden gewesen, sondern sie müssen erst allmählig, je nachdem sie in Gebrauch kamen, zusammengebunden und von den andern abgesondert sein, denn es wäre das Wunderlichste, wenn sie von Anfang an nur mit Bezug auf einander geschrieben sein sollten; auch die kirchliche Tradition ist dafür, daß sie einzeln entstanden sind. Wir müssen also hier zwei Zeiträume unterscheiden, denjenigen, wo die Tetras schon festgestellt war, und denjenigen, wo sie erst gebildet wurde. Die Critiker, welche sich hiermit beschäftigen, scheinen mir viel zu weit in der Neigung zu gehn, die Tetras in eine frühe Zeit hinaufzuschieben.

Da Origenes, von dem wir ausgingen, eigentlich nach Egypten gehört, so tritt uns hier sogleich Clemens von Alexandrien entgegen. Es finden sich bei ihm Anführungen aus Matthäus und Lucas mit Nennung der Namen. Eusebius erzählt uns nun noch, daß Clemens in dem verlorenen Buche der *ὑποτυπώσεις* von der Anordnung der Evangelien Nachrichten gegeben, die er von älteren Lehrern empfangen habe [1]). Man sieht hieraus, daß zu der Zeit des Clemens schon das Bestreben, die vier zusammenzufassen, vorhanden war, und daß er es von christlichen Lehrern überkommen hatte, die eine Generation älter waren. Aber ob dies schon etwas Allgemeines war, oder sich nur auf die egyptische Kirche beschränkte, darf man nicht zu schnell entscheiden. Olshausen in seinem sehr fleißigen und brauchbaren Buche über die Ächtheit der Evangelien, die er durch Zeugnisse aus dem zweiten und ersten Jahrhunderte nachweis't, geht hierin zu weit.

Man hat ferner geschlossen, daß Celsus, gegen welchen Origenes schrieb, auch schon unsere Evangelien gekannt habe. Aber dies scheint mir doch nicht für so gewiß angenommen wer-

1) Euseb. hist. eccl. VI. 14. *περὶ τῆς τάξεως τῶν εὐαγγελίων παράδοσιν τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων τίθεται.*

den zu können. Er nennt nur ὑμέτερα συγγράμματα, die mit einander in Widerspruch seien, z. B. daß von den Einen bei der Auferstehung Christi ein Engel erwähnt worden, von den Andern aber zwei. Nun führt allerdings Origenes bei seiner Widerlegung dieses Einwurfs die Namen des Matthäus und Marcus, des Lucas und Johannes an; aber ob Celsus diese auch gekannt oder nicht vielmehr andre Erzählungen, worin dies auch so vorkam, ist eine große Frage [1]). Man kann nicht läugnen, daß Celsus von seinem heidnischen Standpuncte die Polemik gegen das Christenthum mit einer gewissen Gründlichkeit angefaßt hat; wenn nun schon damals der Unterschied der kirchlichen und häretischen Evangelien bestimmt festgestellt gewesen, so würde er nicht häretisch-apocryphische Erzählungen gleichmäßig mit solchen, die aus unsern canonischen Evangelien genommen zu sein scheinen, angeführt haben, ohne sie zu unterscheiden.

Gehn wir in eine andre Region über, so tritt uns Irenäus entgegen. Von ihm ist es ganz unstreitig, daß er unsre vier Evangelien nicht nur gehabt, sondern auch in ihrer ausschließlichen Dignität gekannt hat.

Wir kommen nun auf Justin und seinen Schüler Tatian in der Mitte des 2. Jahrh. Ersterer ist von unsern Critikern auf sehr verschiedene Weise behandelt; wir wollen den jüngern, Tatian, zuerst betrachten [2]). Sein Buch διὰ τεσσάρων wird als eine Zusammenstellung aus unsern vier Evangelien characterisirt und gewöhnlich als die erste Evangelienharmonie angesehn, wiewohl man nicht so viel von dem Buche weiß, um dies mit Bestimmtheit behaupten zu können. Der Name „eine Schrift, die vermittelst der vier zu Stande gekommen" deutet offenbar auf unsre vier Evangelien hin. Wenn also Tatian selbst sein Buch so genannt, so würde folgen, daß er die 4 Evangelien als zusammengehörig ausgeschieden und mit besondrer Achtung behandelt hätte.

1) Vergl. die Stellen aus Orig. contr. Cels. bei De Wette. §. 76.
2) Siehe oben Seite 70.

Daß aber Eusebius diesen Namen dem Tatian selbst zuschreibt, gilt wenig, weil nach seinen Äußerungen über das Buch er es nicht selbst gesehn hat; Theodoret aber, der es kannte [1]), sagt bloß ὁ Τατιανὸς τὸ διὰ τεσσάρων καλούμενον συντέθεικεν εὐαγγέλιον, woraus nicht hervorgeht, daß Tatian selbst es so genannt hat. Theodoret setzt hinzu: τάς τε γενεαλογίας περικόψας καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα γεγεννημένον τὸν κύριον δείκνυσιν. Dies ist etwas sehr Dunkles, was wenig auf die eigentliche Characteristik des Buches eingeht [2]). Warum mir aber so wenig wahrscheinlich ist, daß Tatian die vier Evangelien als solche gekannt habe, ist sein Verhältniß zu Justin.

Bei Justin [3]) sind viele Anführungen, aber unter dem Namen ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων. Wenn er nun unsere vier Evangelien in ihrer ausschließlichen Kirchlichkeit gekannt hätte, so würde er sich nicht eines solchen ganz fremden Titels bedient haben. Im Dial. c. Tryph. wird dieser Ausdruck erweitert ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων; aber es wird dadurch das Umgehen des gewöhnlichen Titels durchaus nicht erklärlicher gemacht. Auch aus der Stelle in der einen Apologie ἀπομνημονεύματα, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια würde noch nicht folgen, daß Justin die vier Evangelia in ihrer besondern Dignität gekannt hätte, aber ich muß diesen Zusatz für eine Glosse halten.

---

1) Siehe oben Seite 203 mit Note 1.

2) Erst. Entw. Merkwürdig ist und Aufschluß gebend die Angabe des Epiphanius, daß τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγελίων des Tatian von Einigen κατὰ Ἑβραίους genannt werde. Denn entweder hat es 2 Bücher gegeben, die κατὰ Ἑβραίους heißen, was sehr unwahrscheinlich ist, oder es liegt eine Verwechselung zum Grunde. Nun hatte das Evang. sec. Hebr. besondere Geschichten zum Theil mit Johannes gemein; so konnte jenes leicht auch διὰ τεσσάρων heißen und hieraus die Verwechslung hervorgehn.

3) Siehe oben Seite 71; vergl. De Wette §. 66. 67.

Nun war Tatian ein Schüler des Justin, aber kein sehr später, und deshalb ist nicht wahrscheinlich, daß in dieser kurzen Zeit die vier Evangelien schon so ausschließlich in Gebrauch und Ansehn gekommen sein sollten, daß Tatian ein Buch darüber schrieb. Er mag sie wohl einzeln auch gekannt und aus richtiger Critik vielleicht nichts aufgenommen haben, was nicht auch darin stand, und dadurch mag der spätere Name seiner Schrift entstanden sein; aber daß er mit der besondern Absicht, eine Harmonie aus den vier Evangelien zu machen, nur eben diese vier, als kirchlich allein anerkannt, ausgewählt habe, ist nicht wahrscheinlich.

Wenn wir die Stellen des Justin mit den entsprechenden in unsern Evangelien vergleichen, so finden wir selbst bei der größten Uebereinstimmung eine Art von Zusammenstellung, welche auf eine Aehnlichkeit mit dem spätern διὰ τεσσάρων des Tatian schließen läßt. Es sind nicht nur Vermischungen aus Matthäus und Lucas (aus Marcus kommt wohl wenig oder so gut wie gar Nichts vor), sondern auch aus Matthäus und Johannes und aus Johannes und Lucas; und das ist für mich eher ein Beweis, daß Justin unsre Evangelien nicht gehabt, als daß er sie hatte. Denn wo man die Tetras anerkannt hat, da hat man zugleich die Verschiedenheit der drei ersten Evangelien von dem des Johannes beachtet. Man sucht nun den Beweis gegen die Bekanntschaft des Justin mit unsern Evangelien, der daraus genommen ist, daß er sie nicht nennt, dadurch zu entkräften, daß er auch die alttestamentlichen Schriften nicht namentlich citire; aber das erklärt sich aus einem Gefühle von Schicklichkeit, weil die Apologien vorzüglich an die römischen Behörden gerichtet waren. Wir können aus den Citaten des Justin keine bestimmte Meinung über die Einheit oder Vielheit und besondere Beschaffenheit der Schriften, die er anführt, bilden. Er führt unter demselben Namen auch Stellen an, die nur in apocryphischen Evangelien sein können; was schon für sich vollkommen beweis't, daß er die ausschließliche Kirchlichkeit unsrer vier Evangelien nicht gekannt hat. Daß es mehrere Schriften sind, die er unter dem Namen ἀπομνημονεύ-

ματα zusammenfaßt, will ich gar nicht bezweifeln; es wäre auch sehr unwahrscheinlich, wenn dort die ganze christliche Litteratur auf eine Schrift beschränkt gewesen wäre [1]).

Auch von Marcion [2]) sucht Olshausen durchzuführen, daß er unsere 4 Evangelien gekannt und ihre Aechtheit nicht bezweifelt, aber ihrer kirchlichen Brauchbarkeit wegen Ausstellungen dagegen gemacht habe. Aus den einzelnen Anführungen aus der Schrift des Marcion constirt aber darüber gar Nichts, sondern nur, daß seine Gegner vorausgesetzt, er kenne die 4 Evangelien. Wenn Tertullian sagt, Marcion habe das Evangelium verfälscht, so macht Olshausen seine Folgerungen daraus, weil damals der Ausdruck Evangelium schon die Evangeliensammlung bedeutet habe, aber dabei wird die etwas rabulistische Polemik des

1) Erst. Entw. Der Name εὐαγγέλιον kommt in den Apologien gar nicht, sondern nur in dem schwerlich von Justin herrührenden Dial. c. Tryph. vor. Wäre aber dieser auch ächt, so würde doch τὸ εὐαγγέλιον nicht auf eine Kenntniß unserer Evangelien führen, da kein Name dabei steht, sondern mehr darauf, daß entweder Justin nur Ein Evangelium gekannt hat oder daß das Wort im Singular als allgemeine Bezeichnung für alle Schriften dieser Art gegolten hat. Justin's Ausdruck ist aber sehr natürlich und gar keine Veranlassung, dabei an Xenophon besonders zu denken, sondern nur daß die Apostel aus der Erinnerung aufgeschrieben. An Einer Stelle indeß (im Dial. c. Tryph.) erweitert er den Ausdruck absichtlich „die Apostel und ihre Begleiter" was man freilich der bekannten Tradition nach auf Marcus und Lucas deuten könnte. Es bleibt auch an sich möglich; denn die Namen eigneten sich als ganz unbekannte nicht dazu, dem Kaiser vorgelegt zu werden, an den doch die Apologie ging. Aber die Sache selbst ist dagegen, weil die so angeführten Stellen nicht alle in unsern canonischen Evangelien stehn, manche gar nicht, manche viel zu sehr verändert, als daß man dies auf Rechnung des freien Citirens schreiben könnte. Eben so wenig deutet der Ausdruck auf ein Urevangelium als gemeinschaftliches Werk mehrerer Apostel und Apostelgehülfen, sondern auf eine unbestimmte Mehrheit solcher Aufzeichnungen.

2) Vergl. oben Seite 64 und 197.

Tertullian übersehn, der mit dem Ausdrucke spielt: weil Marcion nach seiner Voraussetzung das Evangelium des Lucas verfälscht hat, so hat er auch das Evangelium d. h. die Lehre verfälscht. Man beschuldigt ihn, gesagt zu haben, die Apostel hätten die legalia zu der Lehre Christi hinzugefügt. Dies verbindet man mit der andern Nachricht, daß er das Evangelium verfälscht habe, und schließt daraus, Marcion habe behauptet, daß die apostolischen Verfasser unsrer Evangelien ihre Nachrichten vom Leben Christi durch gesetzliche Elemente verfälscht hätten. Aber das liegt darin gar nicht; Marcions Meinung ist nur, daß die Apostel nicht reine Ueberlieferer der Lehre Christi seien; alles Gesetzliche sei auf Rechnung der Apostel zu schreiben. Es folgt also nicht daraus, daß er unsere apostolischen Evangelien gekannt habe, sondern nur, daß er, wenn er dergleichen in seinem Evangelium fand, es den Aposteln zuschrieb. Betrachten wir die Theorie des Marcion, so weit wir sie kennen, so würde auch viel weniger Änderung dazu gehört haben, das Evangelium des Johannes seiner Theorie anzupassen, als irgend eins der synoptischen. Wir können also nicht annehmen, daß er das Evangelium des Johannes gekannt habe, weil er sonst offenbar dies benutzt hätte; er hätte gar keinen Grund gehabt, es mit einzelnen Änderungen nicht neben dem seinigen auch zu behalten. Es war ja gar nicht seine Absicht, sich in Streit mit der Kirche zu setzen; hätte er also die kirchliche Tetras gekannt, so wäre jedes andere Verfahren besser als das, was man ihm zuschreibt, gewesen, um seinen Zweck zu erreichen und doch die Kircheneinheit nicht aufzugeben. Es muß demnach ganz unwahrscheinlich werden, daß Marcion unsre 4 Evangelien gekannt habe; nicht einmal einzeln scheint er sie gehabt zu haben.

Fragen wir also, wann wir mit Sicherheit die Geltung der vier Evangelien aufstellen können, so müssen wir bei Origenes und Irenäus stehn bleiben, höchstens können wir bis Clemens von Alexandrien hinaufsteigen. Keineswegs aber ist vorauszusetzen, daß dies in der ganzen Kirche gleichzeitig gewesen sei, sondern nach der Natur der Sache ist es vielmehr wahrscheinlich

daß es von einem Puncte begann, und die andern Kirchen dann nachfolgten; und wenn wir es zuerst bei Clemens finden, so ist es wohl zu vermuthen, daß diese Ausscheidung und besondre kirchliche Anerkennung unsrer vier Evangelien von Egypten ausging.

Einzeln waren sie schon früher bekannt; die Frage aber, wie weit sich dies nachweisen lasse, wird uns erst später beschäftigen, wenn wir jedes Evangelium für sich betrachten.

§. 60.

Das Wort *εὐαγγέλιον* ward nun der Name dieser Schriften, weil sie vorzugsweise das enthielten, was die *εὐαγγελισταὶ* als Erzählung aus dem Leben Christi zu dem *κήρυγμα* der Apostel hinzufügten [1]). Ueberall aber verknüpft sich mit dieser Benennung das *κατὰ* [2]), nicht nur bei unsern vier Evangelien, sondern auch *κατὰ Πέτρον, κατὰ Θωμᾶν,* aber auch ebenso *καϑ' Ἑβραίους, κατ' Αἰγυπτίους.* Soll das *κατὰ* nur eine andere Art sein, den Auctor zu bezeichnen [3]), so muß doch außerdem noch eine andere Bedeutung desselben angenommen werden, denn *εὐαγγέλιον καϑ' Ἑβραίους* kann doch nur heißen: ein Complexus der Lebensbeschreibung Christi, wie er bei den Hebräern gefunden wird; dies ist also ein örtliches Verhältniß und das des Auctors tritt ganz zurück. Hiervon müssen wir ausgehn, und es wäre darnach ganz möglich, daß ein Evangelium zwei solcher Titel haben konnte; z. B. das Evangelium *κατὰ Πέτρον* hätte eben so gut *κατὰ Κίλικας* heißen können. Nehmen wir ferner die Tradition, daß das Evangelium des Marcus seine Auctorität dem Umstande verdankte, daß er der Evangelist des Petrus gewesen, und das des Lucas dem, daß er der des Paulus gewe-

---

1) Siehe oben Seite 205—208.

2) Siehe oben Seite 90.

3) Erst. Entw. Selbst die Stelle in den Makkabäern beweist nur, daß es des Nehemias Schrift sei von dem zu seiner Zeit vorgefallenen.

sen: so hätte das erstere auch das Evangelium κατὰ Πέτρον heißen können, und das zweite das κατὰ Παῦλον. Das κατὰ bezeichnet also in dem einen Falle eine bestimmte Auctorität, in dem andern eine Localität. Wenn wir nun von den Evangelien καθ' Ἑβραίους und κατ' Αἰγυπτίους nicht die Verfasser kennen, so muß Jedem einfallen, daß diese Namen nicht die ursprünglichen sind; wer sie schrieb, konnte sie unmöglich gleich so nennen, sondern sie konnten erst später so genannt werden, als man sie ausschließlich dort fand und sie unterscheiden wollte; ursprünglich mögen sie bloß εὐαγγέλιον geheißen haben. Daraus folgt, daß man ursprünglich bei solchen Schriften gar keinen besondern Werth auf den Verfasser legte; und dies ist auch sehr natürlich, wenn wir uns ihren Ursprung aus dem Geschäft der Evangelisten erklären; denn da ist der Diaskeuast gar nicht der ursprüngliche Verfasser, sondern einen solchen giebt es gar nicht, weil mündlich forterzählt wurde; es giebt nur Quellen und Auctoritäten dafür. — Daß man diesen Punct bei dieser Untersuchung nicht erst festgestellt hat, hat viele Verwirrung in diesen Gegenstand gebracht.

§. 61.

Ehe wir zu den einzelnen Evangelien kommen, haben wir noch im Allgemeinen davon zu reden, wie der Uebergang vom mündlichen Vortrage der Evangelisten zur schriftlichen Abfassung zu denken sei[1]).

Aber auch hier ist gar nicht auf etwas Gleichmäßiges zurückzugehn. Denken wir uns ein schriftliches Evangelium aus den oben betrachteten Elementen zusammengesetzt, aus Erzählungen, die seine göttliche Sendung und Messianität zu beweisen besonders geeignet waren, und aus Reden, die seine Lehren enthielten: bilden dann solche ἀπομνημονεύματα wohl eigentlich eine Bio-

1) Vergl. Schleierm. üb. d. Schrift des Lucas. S. 9—14.

graphie? Eine solche erfordert, daß das Leben eines Einzelnen in einer zusammenhängenden Entwicklung gedacht und dargestellt werde; da giebt es bestimmte Epochen sowohl für die innere Seite seines Lebens, als für seine Relationen nach außen; diese müssen hervorgehoben und auf einander bezogen werden. Dazu aber gab eine Zusammensetzung aus einzelnen Erzählungen von Evangelisten keine Veranlassung. Allerdings mußte, da die Leidens- und Auferstehungsgeschichte besonders mit zu dem beweisenden Elemente gehörte, hier ein Zusammenhang sein; aber alles Frühere war ohne einen solchen. Da wurde also eine verschiedene Anordnung möglich, was dem biographischen Character nicht angemessen ist. — Nun aber wäre es doch sehr natürlich, daß es Biographien von Christus gegeben habe; in denen, die mit ihm beständig lebten, mußte sich doch ein solches zusammenhängendes Bild von seinem Leben gestalten. Aber freilich zu einer schriftlichen Darstellung desselben gehörte eine gewisse Ruhe und Muße. Denken wir aber, es sei dergleichen nicht zu Stande gekommen, so lange die noch lebten, die Christum selbst begleiteten, so konnte es später gar nicht geschehn. Jede solche biographische Abfassung in einer spätern Zeit wäre eine Fiction gewesen, oder es hätte ein sehr sorgfältiges critisches Verfahren dazu gehört, was für jene Zeit nicht anzunehmen ist.

Betrachten wir nun unsre vier Evangelien in dieser Hinsicht, so theilen sie sich offenbar in diese zwei Zweige. Die drei ersten sind solche, die aus einzelnen zusammenhangslosen Erzählungen entstanden sind, was sich schon daraus ergiebt, daß sie dieselben oft in verschiedener Ordnung und Zeitfolge geben. — Aus der Verwechselung dieser drei Evangelien mit einer Biographie ist das entstanden, was sich in dem Commentar von Paulus bei Anführung ähnlicher Erzählungen findet, nemlich die Vorstellung von besonders reich besetzten Tagen im Leben Christi. Wenn nun einer von diesen Tagen vielleicht ein Viertel des Ganzen ausmacht, so kommt eine sonderbare Ungleichheit heraus, da doch das öffentliche Leben Christi ein paar Jahre dauerte, so daß große

Zeiten ganz leer ausgehn; wie müßte es also im Gedächtniß derer, die Christum begleiteten, ausgesehn haben? Aber so wie man davon abstrahirt, daß jene Evangelien Biographien sein sollten, und daß es auf eine zusammenhängende Darstellung abgesehn sei, so prägt sich dieser Unterschied gleich sehr deutlich ein. Unsere drei ersten Evangelien sprechen z. B. nur von einem Aufenthalte Christi in Jerusalem. Dies hat man bei Matthäus so erklärt, daß er nur das habe erzählen wollen, was nach der Gefangennehmung Johannes des Täufers geschehn sei; bedenkt man aber, daß die Schicksale desselben gar nicht mit denen Christi zusammenhängen, so erscheint dies als völlig willkürlich.

Im Evangelium des Johannes ist dagegen der biographische Character aufs bestimmteste ausgeprägt. Alles wird auf bestimmte Zeiten bezogen, natürlich nicht in der Absicht, eine Chronik vom Leben Christi zu liefern, aber doch die ganze Entwicklung der Begebenheiten von seinem öffentlichen Auftreten an. Nehmen wir dazu, daß bei Johannes in den Reden Christi gerade das am meisten hervortritt, was am schwierigsten in der Ueberlieferung zu behalten ist, das Dialogische: so sehn wir, daß diese Composition nur von Jemand gegeben werden konnte, der mit Christus gelebt hat; ein Späterer hätte müssen genaue critische Untersuchungen anstellen, welche dem Evangelium wohl würden anzumerken sein. — Ein biographisches Evangelium, wenn es ächt sein soll, konnte nur von einem Begleiter Christi mitgetheilt werden, oder höchstens aus der zweiten Hand.

Denken wir uns also diese beiden Arten der evangelischen Litteratur, die zusammenhangslose und die biographische, so mußte die letztere ihrer Ursprünglichkeit nach früher sein, die erstere konnte auch später entstehn. Natürlich konnten, wenn erst ein biographisches Evangelium da war, nachher mehrere davon gemacht werden. — Es ist also eine Gleichmäßigkeit und Gleichzeitigkeit in der Abfassung der Evangelien gar nicht vorauszusetzen. Die aggregirenden Evangelien konnten weit später abgefaßt werden, wenn gleich die einzelnen Elemente schon vorher vorhan-

den waren, es kann aber auch früher solche gegeben haben; dagegen die biographischen Evangelien mußten nothwendig in die apostolische Zeit fallen.

Dies will ich einmal mit der sehr gewöhnlichen Vorstellung vergleichen, daß die drei ersten Evangelien älter seien, als das des Johannes, und daß dies zur Ergänzung jener geschrieben sei. Behandeln wir dies bloß als eine Ansicht der Sache, nicht als ein geschichtliches Zeugniß, so ist es etwas sehr Unwahrscheinliches; wir müssen vielmehr vermuthen, daß, wenn das Evangelium Johannis nicht von der zweiten Ordnung ist, sondern dem Apostel Johannes angehört, dies das früheste ist. Wenn nun aber Zeugnisse dagegen wären, so müßten wir sagen, daß unerwartet früh jene mündlichen Vorträge in schriftliche Abfassung übergingen. Denken wir uns aber ein biographisches Evangelium ursprünglich und aggregirende später mit Kenntniß desselben verfaßt, so könnten sie nicht so aussehn, wie unsere drei synoptischen. Denn es ließe sich nicht denken, daß sie nicht sollten ihre Elemente nach dieser Auctorität geordnet haben, oder daß wir es ihnen nicht anmerken sollten, wo sie dieselbe vor sich gehabt haben, und wo nicht. Wollen wir also das Evangelium des Johannes als ein biographisches früher setzen, als die drei synoptischen, so müssen die Verfasser der letztern das erstere nicht gekannt haben. Denn da z. B. Matthäus Nichts von einem frühern Aufenthalte Jesu in Jerusalem weiß, dagegen Vieles in den letzten, der doch nach Johannes nur wenige Tage dauert, aufhäuft: so wäre es höchst sonderbar, daß nicht irgend eine entschuldigende Andeutung in Bezug auf die frühern Reisen vorkommt. Dies scheint also eine Begünstigung der gewöhnlichen Ansicht zu sein.

Nun wollen wir aber noch einmal zu dem Ursprünglichsten, zur mündlichen evangelistischen Thätigkeit zurückkehren, und uns ein Bild davon zu machen suchen. Denken wir uns die ersten Christen in Jerusalem und Galiläa, so wird hier, so lange die Zeitgenossen Christi lebten, das evangelistische Geschäft nicht von großer Bedeutung gewesen sein; es wird nicht Einer gewesen sein,

der nicht Einiges aus dem Leben Christi sollte festgehalten haben, das er mit einer gewissen Genauigkeit wiedergab. Da war es also ein Austausch von dem, was Jeder hatte, aber kein Grund, es zu einem besondern Geschäft zu machen. Aber leicht mochten Einige einen innern Trieb spüren, das, was sie durch den Austausch bekamen, eben so festzuhalten, als was sie selbst erfahren. Das kann durch Einprägung aus wiederholten Erzählungen rein im Gedächtnisse geschehn sein, oder auch wohl zeitig schon durch Schrift. Doch haben wir nicht Ursache, in diesen Gegenden eine große Leichtigkeit in der schriftlichen Abfassung anzunehmen; unter den Juden gab es wenig Veranlassung zum Briefschreiben, weil man bei den jährlichen Festen sich doch zusammenfand; auch der geschäftliche Verkehr brachte nichts Schriftliches mit sich. Also müssen wir uns das Schreiben auf den litterarischen Theil des Volks beschränkt denken, und davon gehörte zu den ersten Christen ein sehr kleiner Theil. Wir müssen uns also hier eine große Verbreitung dieser Notizen, aber ohne Neigung zur schriftlichen Abfassung denken.

Sehn wir auf die weitere Verbreitung des Christenthums, so finden wir zuerst eine unfreiwillige Zerstreuung der Christen nach dem Tode des Stephanus. Es waren wahrscheinlich vorzüglich hellenistische Juden, welche zum Theil wohl nicht einmal in Jerusalem mochten ansässig gewesen sein, von denen die Verpflanzung des Christenthums nach außen zuerst ausging, wie wir dies z. B. in Antiochien authentisch wissen. So wie also das Christenthum hier Wurzel schlug, war Anlaß da, daß das Erzählen der evangelischen Geschichte ein besonderes Geschäft wurde. Diejenigen, welche Christum selbst hier und dort gehört hatten, werden sich dieses Geschäfts besonders angenommen haben. Nun entstand bald ein großer Verkehr zwischen Jerusalem und Antiochien, und da werden Christen, die noch mehr aus dem Leben Christi wußten, hinzugekommen sein, und das Geschäft des Erzählens wurde mehr ausgedehnt. Doch scheint es, als konnten dies nur die mit Nutzen treiben, die in Palästina gelebt, aber kei-

nen Wohnsitz hatten; denn die in Jerusalem wohnten, werden nicht viel von dem gewußt haben, was Christus in Galiläa gethan. Es mußte aber, so wie das Erzählen ein eigentliches Geschäft wurde, ein Fleiß entstehn, nachzuforschen und Elemente, die zur Erläuterung seines Lebens dienten, Parabolisches und Gnomisches, in größern Massen herbeizuschaffen. Wie dies aber besonders die trieben, die nicht an einen festen Wohnsitz gebunden waren, so war noch weniger Veranlassung zu schriftlicher Abfassung, weil diese ein mehr ruhiges und stetiges Leben erfordert. — Alles konnte mündlich geschehen; denn wie bei den griechischen Rhapsoden war das Gedächtniß damals geübter, als jetzt, wo wir so an die Feder gebunden sind. Daß bei diesem Zusammentragen durch Austausch freilich nicht lange eine wörtliche Uebereinstimmung sein konnte, ist wohl klar; und so läßt sich denken, daß, wenn nachher eine schriftliche Abfassung eintrat, schon verschiedene Relationen derselben Thatsachen da waren. Aber auch hier ist keine Gleichmäßigkeit zu denken, sondern es giebt wieder zwei verschiedene Elemente. Es ist natürlich, daß man besondern Fleiß darauf wandte, die Reden Christi zu überliefern. Auch in den thatsächlichen Elementen, wo sich an die Thatsachen Aussprüche Christi anknüpften, wird sich die Uebereinstimmung länger in der Ueberlieferung seiner Reden erhalten haben, als in der Erzählung. — Wenn wir uns dies weiter ausgebreitet denken, so haben sich bald solche Sammlungen von Erzählungen aus dem Leben Christi gebildet, die sich fortüberlieferten; und da konnten es an verschiedenen Orten verschiedene sein, aber auch dieselben Elemente immer wieder vorkommen. Wegen der besondern Dignität der Leidens- und Auferstehungsgeschichte ist wahrscheinlich, daß die Elemente derselben überall vorzüglich identisch waren, während das Uebrige in größerer Verschiedenheit sich verbreitete.

Es finden sich bei den ältern Kirchenschriftstellern Traditionen, die auf eine gewisse Abhängigkeit des evangelistischen Geschäfts von dem apostolischen hinweisen; aber man muß sich diese nicht zu genau denken, als ob etwa jeder apostolische Mann seinen Evange-

listen hatte, der ihn begleitete, oder als ob alles evangelistisch Ueberlieferte einer apostolischen Bestätigung bedurfte. Es konnten ja Mehrere durch sich selbst beglaubigt sein, als Augenzeugen, wenngleich sie nicht zum apostolischen Kreise gehörten, oder sie konnten, was sie vorgetragen, von solchen gehört haben.

So gestaltet sich die Sache, wenn man sie der innern Wahrscheinlichkeit nach denkt im Zusammenhang mit unsern Notizen über die erste Verbreitung des Christenthums.

Der Uebergang zum Schriftlichen nun läßt sich auf zwei sehr verschiedene Arten denken, entweder als eine Sache der Noth, oder als eine Sache einer freien aber nur unter gewissen Umständen zu befriedigenden Neigung. Sache der Noth konnte es nur dann werden, wenn das Material der mündlichen Ueberlieferung sich anhäufte, und unter Vielen wenigstens Einige waren, die eines schriftlichen Festhaltens bedurften, um ihr Material nicht zu verwirren. Aber auch dies dürfen wir uns nicht in dem Bedürfniß einer gewissen Ordnung begründet denken, die bei dieser nur aggregirenden Sammlung nicht stattfinden konnte, nur daß, was zur Leidens- und Auferstehungsgeschichte gehörte, zuletzt gestellt werden mußte. Aber um Verwechselung des Aehnlichen in dem Material zu verhüten, konnte man wohl vieler schriftlicher Notizen bedürfen, die aber nicht der Art zu sein brauchten, daß sie durch sich selbst verständlich waren. Weit eher läßt sich denken, daß solche schriftliche Aufzeichnungen von den Zuhörern, als von den Evangelisten selbst ausgingen. — Anders war es bei denen, die auf dem Schauplatze der Begebenheiten selbst wohnten, da konnte es Viele geben, die Ruhe und Muße hatten, Erzählungen aus dem Leben Christi zu sammeln und zu ihrem Privatgebrauche solche Aufzeichnungen zu machen. Immer gehörte dazu, sobald sie für sich verständlich sein sollten, eine gewisse Ruhe und Opportunität, um eine gewisse Vollständigkeit durch Vergleichung mehrerer Nachrichten zu erhalten. Aber daraus folgt noch gar nicht, daß die ersten schriftlichen Abfassungen auf eine Gesammtheit des Lebens Christi ausgegangen seien; sondern so wie wir es

als eine Sache der Neigung ansehn, so konnte das Mannigfaltigste dabei zum Vorschein kommen. Einige haben vielleicht besonders Wundergeschichten gesammelt, Andere besonders Parabeln u. s. w., und so haben die Elemente der Evangelien vorher in solcher Zerstreutheit existirt.

Wenn wir uns nun einen Evangelisten denken, der das Geschäft an einem und demselben Orte trieb und zwar an einem solchen, wo er Gelegenheit hatte, von Autopten Mehreres einzusammeln, wo seine Zuhörer aber wechselnd waren: so wäre ein Solcher besonders geeignet gewesen, eine schriftliche Abfassung zu machen, und eine Menge von Material der bloß mündlichen Ueberlieferung zu entreißen. Ein Solcher wird Act. 21, 8 namhaft gemacht, Philippus, welcher zu den sieben Diaconen der Gemeinde in Jerusalem gehörte. Er wohnte in Cäsarea und wird ausdrücklich ὁ εὐαγγελιστής genannt; seine Töchter seien προφητεύουσαι gewesen. Aber wir wissen gar nicht, daß er schriftliche Aufzeichnungen gemacht habe, obgleich es sehr wahrscheinlich war; denn Cäsarea war der Sitz des römischen Procurators und eine wechselnde Zuhörerschaft hier natürlich; dabei war Galiläa, der Schauplatz der meisten Thaten Christi, sehr nahe. Die Acta erwähnen zwar davon weiter Nichts; aber keineswegs folgt daraus, daß unsre Darstellung unrichtig ist, denn es wird des Philippus nur beiläufig gedacht.

§. 62.

Hiermit wollen wir eine andere Vorstellung vergleichen, die eine Zeit lang ungemeinen Beifall hatte, die Eichhorn'sche von einem Urevangelium [1]). Sie ist aus der Aufgabe hervorgegangen, die Verwandtschaft unsrer drei ersten Evangelien zu erklären. Nach unsrer Darstellung, die wir angefangen, wird sich diese ganz von selbst als natürlich darstellen: die wichtigsten

1) Vergl. Schleierm. üb. d. Schr. des Lucas S. 2—8.

Erzählungen werden vorzüglich identisch sein, Ordnung und Stellung aber sehr verschieden. — Nimmt man aber bloß die Gestalt unsrer Evangelien vor die Augen, so kann man wohl leicht zu jener Hypothese kommen, die aber, wenn man die Probe mit ihr macht, in Nichts zerfällt. Wir haben von oben angefangen; wenn wir nun einen Schluß gemacht hätten auf die Gestaltung der Evangelien, wie sie darnach sein müßte: so wäre die Probe, die wir zu machen hätten, daß wir zusähen, ob unsre darnach gebildete Vorstellung von den Evangelien mit den wirklich gegebenen zusammenstimmt. Fängt man aber von unten an, von den vorhandenen Evangelien, und fragt, worin ihre Verwandtschaft und Verschiedenheit ihren Grund haben kann: so muß man die Probe umgekehrt machen.

Eichhorn hat gedacht: was verwandt und wörtlich übereinstimmend ist, muß ursprünglich Eins gewesen, was aber verschieden ist, muß später hinzugekommen sein. So erhalten wir aber für das Ursprüngliche, das Urevangelium, nur ein sehr mageres Gerippe. Wenn aber dies soll fest und Eins gewesen sein, so müßte es doch eine besondere Beglaubigung erhalten haben; und da müßten sich die Apostel über ein solches Urevangelium vereinigt haben. Die Probe ist also, ob sich das, von oben angefangen, so denken läßt. Aber da finde ich nur ein immer ärger werdendes Gewebe von Unwahrscheinlichkeiten. Warum wurde denn, als sich die Apostel über eine gewisse Anzahl von Erzählungen als Stoff der evangelistischen Thätigkeit vereinigten, Einiges aufgenommen, Anderes ausgeschlossen? Unter dem, was bloß massenweise zusammengenommen ist, finden wir eine große Menge von denselben Elementen, wie die, welche einzeln und ausführlich erzählt werden; warum die Apostel diese nun am erstern Orte gestrichen, läßt sich nicht einsehn, da sie sich im Gegentheil hätten freuen müssen, je vollständiger und zusammenhängender ihre Erzählungen waren. Viel natürlicher ist also, zu denken, daß die Sonderung erst allmählig gemacht wurde, als die vier Evangelien in der Kirche fest wurden, und daß auf diese Weise manches

Schöne und Aechte mag verloren gegangen sein, weil es mit Unächtem vermischt war. Daß aber die Apostel sich ein Monopol und Richteramt über die zu erzählenden Elemente gemacht, und dabei nur ein so mageres Ganzes gelassen hätten, ist gar nicht zu denken.

Aber auch der ganze historische Thatbestand spricht genau betrachtet gegen jene Hypothese. Unsre kirchlichen Evangelien sind doch zugleich mit andern geworden, von denen die Kirchenväter mit einer gewissen Achtung reden. Sollen sich nun diese auch an das Urevangelium gehalten haben, so müßte, da dieselben von den verschiedensten Gegenden ausgingen, das Urevangelium in dem Zustande eines magern historischen Gerippes durch die Apostel überall in den Kirchen verbreitet worden sein, als der Rahmen, an den sich alles Uebrige anschließen sollte. Dann aber ist unerklärlich, daß bei keinem Kirchenschriftsteller eine Notiz davon anzutreffen ist.

Wenn man sich den natürlichen Gang der Dinge, wie er ohne allen fremden Impuls so sein mußte, als ein Erzählen und Sammeln und ein Aufschreiben für das Erzählen denkt, und wenn nun eine solche Anordnung, wie die des Urevangeliums, hemmend hineingriff: so müßte doch eine bestimmte Absicht dabei zum Grunde gelegen haben. Diese hätte nur in der Ausschließung anderer Elemente bestehn können; denn wenn jedem Erzähler freigestanden hätte, nach Gutdünken etwas hinzuzufügen, so wäre die Anordnung unnütz gewesen; sollte aber nicht eine Ausschließung anderer Elemente, sondern die Verbreitung solcher, die vorzüglich geltend gemacht wurden, die Absicht sein, so hätten sie müssen in einer größeren Ausführlichkeit gegeben werden. Eine dritte Absicht wäre die, eine gewisse Ordnung festzustellen; aber theils liegt eine solche critische Tendenz gar nicht in jener Zeit, theils hätte diese Ordnung doch nur für schriftliche Abfassungen gegeben werden können, denn die mündliche Ueberlieferung konnte nur fragmentarisch sein. Dazu kommt noch, daß diese Absicht schon in unsern vorhandenen drei Evan-

gelien sich gar nicht bewährt hätte, denn die Anordnung ist in ihnen gar nicht dieselbe. — Wir können uns also gar nicht denken, von welcher Absicht die Apostel dabei ausgegangen sein sollten. Wie hätten aber auch die Apostel es für möglich halten können, einen solchen Zweck, dem mündlichen Verfahren bestimmte Regel und Ordnung zu geben, zu erreichen? Wir müßten sie dabei als eine Art von administrativer Behörde denken, die ihre Befehle ausschickt. Aber schon die Communication war damals eine ganz andere. Auch lehrt uns die Apostelgeschichte, daß jener Zweck gar nicht erreicht werden konnte. Als die Apostel erfuhren, daß das Christenthum in Samaria verbreitet war, schickten sie Petrus und Johannes dahin; da war aber das evangelistische Geschäft durch Philippus und wahrscheinlich manche Andere schon geschehn [1]). Ebenso kam die Entstehung der Gemeinde zu Antiochien erst zur Notiz der Apostel, als sie sich schon gebildet hatte [2]). Wollten aber die Apostel lange nachher manches, was schon in öffentlicher Rede war, wieder ausschließen, so wären sie theils zu spät gekommen, theils vermochten sie gar nicht überall hinzugelangen. Und dann müßte doch davon wenigstens eine Spur von Tradition erhalten sein.

Nun ist noch ein Punct, der für mich schon allein die ganze Hypothese umwirft, nemlich das Verhältniß des Johannes zum Urevangelium. Die Hypothese ist ganz davon ausgegangen, daß Johannes die drei synoptischen Evangelien vor sich gehabt habe. Wenn nun das Urevangelium durch eine Uebereinkunft der Apostel zu Stande gekommen ist, so muß Johannes mit dabei gewesen sein; dann aber hätte er doch gewiß dafür gesorgt, daß das in dasselbe aufgenommen wurde, worauf er so besondere Wichtigkeit legt, wenn auch nicht die Reden, doch das Geschichtliche, z. B. die Heilung am Teich Bethesda, die des Blindgeborenen, besonders die Erweckung des Lazarus. Also müßte man doch annehmen, daß Johannes nicht dabei gewesen ist; aber wir wissen Nichts

1) Act. 8, 4—15. 2) Act. 11, 19—22.

von besondern Schicksalen, die ihn in der Zeit, als das Urevangelium verfaßt werden konnte, betroffen; vielmehr ist die allgemeine Meinung, daß er ein ziemlich ruhiges Leben geführt habe. Aber auch abgesehn hiervon, so ist die Annahme, daß er zur Ergänzung der drei Evangelien geschrieben hat, falsch, wie sich nachher zeigen wird.

Wenn man das Urevangelium aus den drei synoptischen Evangelien construirt, indem man das allen drei Gemeinschaftliche hineinsetzt, so übersieht man dabei diejenigen nicht canonischen Evangelien, die mit den synoptischen von einer Familie waren. Es würde auch das aus dem Urevangelium herausfallen, was in einem dieser verwandten Evangelien gefehlt hätte. Nehmen wir eine einzelne Erzählung, z. B. die Versuchungsgeschichte, welche bei Matthäus und Lucas ausführlich, aber bei jedem verschieden, wovon aber bei Marcus gleichsam nur die Ueberschrift ist: so würde das Urevangelium nur diese enthalten haben. Könnten wir nun die andern Evangelien dazu adhibiren, so würden gewiß noch mehr Elemente sich ergeben, von denen nur eine solche ganz dürftige Ueberschrift im Urevangelium gestanden hätte.

§. 63.

Wir mögen also die Sache betrachten, wie wir wollen, so ist sie unhaltbar. Wir müssen nun sehn, ob wir das ganze Factum, woraus das Bedürfniß einer solchen Hypothese entstanden ist, auf andere richtigere Weise auffassen können.

Wir müssen davon ausgehn, daß das Erzählen von Thatsachen aus dem Leben Christi in der ersten Zeit ganz gewöhnlich und überall verbreitet war. Wenn nun die Apostel doch die ersten Leiter der Angelegenheiten des Christenthums waren, so fragt sich, was für einen Einfluß sie auf dieses Erzählen hatten. Wir müssen darin dem Origenes beistimmen, daß dies nicht das Geschäft der Apostel selbst war, da sie mit der Anordnung der kirchlichen Angelegenheiten und dem *κήρυγμα* genug zu thun hatten, während das Erzählen eben so gut von Andern geschehn konnte.

Ein geschichtliches Moment freilich war in einem engern Kreise geblieben, die Auferstehung Christi, da er sich nicht dem Volke zeigte, sondern nur seiner nähern Umgebung, jedoch nach 1. Cor. 15, 6. in zahlreicher Versammlung. Hier waren aber immer die Apostel die eigentlichen Zeugen. Doch auch hierin hätte das Urevangelium nicht geleistet, was die Apostel in dieser Beziehung hätten leisten müssen, wenn sie ein solches verfaßt; denn was unsre synoptischen Evangelien hierüber gemeinschaftlich haben, ist erstaunlich gering.

Jedenfalls freilich müssen die Apostel auch erzählt haben, denn sie hatten doch immer auch Solche um sich, die nicht selbst Christum gesehn und gekannt hatten; aber es war kein besonderes Geschäft für sie selber neben dem des Verkündigens und Lehrens. Ebenso werden sie, wenn sie falsche Auffassung oder Irrthum fanden, gewiß berichtigt haben; aber eine besondere Aufsicht über die evangelische Ueberlieferung ist bei ihnen nicht anzunehmen.

Was den Einfluß der Apostel auf die aggregirenden Evangelien betrifft, so können wir uns keinen amtlichen denken. Theils war die Abfassung schriftlicher Nachrichten aus dem Leben Christi gewiß nicht amtlich, theils ist überhaupt schwerlich zu der Zeit an eine solche schriftstellerische Thätigkeit zu denken, als die Apostel noch als Collegium vereint waren. Ferner würde in der Apostelgeschichte, deren Verfasser doch sorgfältig Nachrichten aus der ersten apostolischen Zeit zusammengesucht hat, es gewiß nicht übergangen sein, wenn durch einen apostolischen Beschluß, sei es mittels eines Urevangeliums oder durch irgend eine allgemeine Feststellung, die evangelische Abfassung geordnet wäre. — Was also die einzelnen Apostel zur Evangelienschreibung, wenn sie selbst keins geschrieben, gethan haben können, ist zweierlei: 1. daß sie Einzelnes selbst erzählt haben, was Andere aus ihrem Munde in ihre Darstellungen aufnahmen; wobei aber zugleich auch viele Andere eine evangelistische Thätigkeit ausüben konnten, ohne Gelegenheit gehabt zu haben, aus dem Munde der Apostel selbst Etwas aufzunehmen; 2. daß sie werden berichtigt haben, wo sie

gefragt wurden, oder wo ihnen Etwas zu Ohren kam, was sie besser wußten. — Dies liegt in der Natur der Sache; weiter aber kann man nicht gehn, wenn man die ursprüngliche Sonderung der apostolischen und evangelistischen Thätigkeit festhält.

Hieraus folgt also, daß die evangelistischen Materialien, welche für die aggregirenden Evangelien sich angehäuft hatten, von sehr verschiedener Beglaubigung gewesen sind. Am beglaubigtsten war, was von unmittelbaren Augen- und Ohrenzeugen des Lebens Christi seinen Ursprung hatte; dann, was von diesen vielleicht durch die zweite oder dritte Hand in die evangelistische Kunde kam und von Andern aus dem ursprünglichen Kreise beglaubigt wurde. Dann aber muß auch Manches noch dazu gekommen sein, was aus trüberen Quellen herrührte, wo theils das mangelhafte Gedächtniß, theils die Befangenheit der Vorstellungen, theils die Wundersucht Alterationen in den Erzählungen hervorbrachte. Wenn wir uns nun eine solche Vermehrung des Falschen auf der einen Seite als das eine Extrem denken, auf der andern die Reinheit der apostolischen Ueberlieferung als das andere: so haben wir die beiden Charactere des Apocryphischen und Canonischen, und zwischen diesen giebt es mannigfache Mittelglieder, wenn gesagt wird, in diesem oder jenem Evangelium sei manches Wahre gewesen, aber mit Falschem vermischt. Unsere noch vorhandenen apocryphischen Evangelien zeugen davon, wie durch solche falsche Motive sich das Apocryphische zusammengehäuft hat; doch sind diese aus weit späterer Zeit. Wie viel Unreines dagegen die ältern sogenannten häretischen Evangelien enthalten haben, ist schwer zu beurtheilen.

§. 64.

Diese Auseinandersetzung läßt es durchaus ungewiß, um welche Zeit unsre aggregirenden Evangelien zu Stande gekommen sind, und wie sich dieser Zeitpunct zu dem der Abfassung des Evangeliums des Johannes verhält. Zu einem weitern Puncte enthält aber das bisher Gesagte allerdings einige Elemente.

Ueberall, außer bei Marcion, finden sich die vier Evangelien zusammen; es muß aber nothwendig eine Zeit gewesen sein, wo diese Evangelien einzeln vorhanden waren. Denn sonst müßten sie in Beziehung auf einander gemacht sein, was offenbar nicht möglich ist, da ihr ganzes Aussehn dann ein anderes sein würde, indem doch irgend eine vollständige Theilung nach Materie und Form unter ihnen stattgefunden haben müßte. Sie müssen also einzeln zu Stande gekommen sein; dadurch wird aber keineswegs die Möglichkeit ausgeschlossen, daß, wenn das eine früher verfaßt ist, der spätere Verfasser des andern es kannte; in wiefern aber dies eine Wahrscheinlichkeit hat, muß erst die Vergleichung der Evangelien ergeben.

Können wir nun bei dem großen Zwischenraum zwischen dem Anfang der evangelistischen Thätigkeit und den canonischen Verzeichnissen, die unsre vier Evangelien enthalten, irgend absehn, in welchen Ort dieser Linie die Abfassung der einzelnen Evangelien fallen mag? Es fragt sich zugleich, ob sie aus einer und derselben Region sind, oder aus verschiedenen. Davon wissen wir Nichts und haben nur unsichere Traditionen darüber. Wenn sie aus derselben Region herstammen, so sind sie entweder palästinensischen Ursprungs oder kleinasiatischen oder egyptischen. Dann müßten sie gleich einen gemeinschaftlichen Kreis gehabt haben und gemeinschaftlich in die andern Gegenden der christlichen Kirche gekommen sein; das einzeln Vorhandensein ist dann nur von kurzer Dauer gewesen. Umgekehrt ist es, wenn wir uns denken, daß sie aus ganz verschiedenen Gegenden herrührten; dann ist natürlich, daß sie länger einzeln vorhanden waren, und indem sich dieser Zeitraum länger stellt, muß man entweder ihre erste Abfassung früher setzen oder ihr Zusammensein später.

Wie verhält sich nun dies, wenn wir auf die natürlichen Wahrscheinlichkeitsgründe sehn? Nach Origenes war es offenbar zu seiner Zeit nichts Neues, daß die Kirche die vier Evangelien gehabt; ihr Zusammensein war also schon vorher, und ihre einzelne Abfassung muß daher um so früher gesetzt werden. Wir

fragen aber nun, ob es wahrscheinlich ist, daß solche zusammenhängende schriftliche Abfassungen schon in sehr früher Zeit vorhanden gewesen sind. Unvermeidlich ist, daß man zwischen dem fragmentarischen Mündlichen und dem zusammenhängenden Schriftlichen gewisse Mittelglieder denken muß, ausgenommen in dem Falle, wenn in einer Gegend der Kirche eine besondere Richtung auf die schriftliche Abfassung verbunden mit einer sehr günstigen Lage für das Zusammenfassen mehrerer Nachrichten und einer ruhigen Zeit anzunehmen ist. Suchen wir eine solche Localität, so kommen wir auf Palästina zurück, wo alles dergleichen zusammen war. In der Apostelgeschichte finden wir deutliche Spuren einer gewissen Ruhe, deren sich die Christen in Palästina erfreuten. Mit den ersten Anfängen des jüdischen Kriegs trat jedoch eine Zeit ein, in welcher an dergleichen Unternehmen nicht zu denken war. Die Evangelien müssen also entweder vor dem jüdischen Kriege oder nach demselben, als er schon vergessen war, geschrieben sein. Die vorherrschende Meinung ist allerdings, daß es vorher geschehn sei; sie hängt damit zusammen, daß das Evangelium des Johannes, die andern ergänzen soll, und daß das erste dem Apostel Matthäus zugeschrieben wird. Aber wenn diese Stützpuncte für sich betrachtet nicht sehr haltbar sind, so muß man doch mehr die Wahrscheinlichkeit gründe geltend machen, und darnach war um diese Zeit noch keine Veranlassung zu einer solchen schriftlichen Abfassung, weil noch Ohren- und Augenzeugen des Lebens Christi genug vorhanden waren. Daß man aber in Palästina für andere Gegenden geschrieben haben sollte, hat wenig für sich. Wenn wir also den einen von den beiden Fällen vorziehn, nemlich, daß die Evangelien in derselben Gegend geschrieben und nicht lange einzeln vorhanden gewesen sind, so müssen wir als das Wahrscheinlichste annehmen, daß sie nach dem jüdischen Kriege am Ende des apostolischen Zeitalters entstanden sind.

Bei jener evangelistischen Thätigkeit, die wir beschrieben haben, können wir uns aber kaum denken, daß sie lange ohne die Hülfe schriftlicher Sammlung einzelner Materialien geblieben ist. In

meiner Schrift über den Lucas habe ich die Spuren der Zusammentragung solcher früher einzeln vorhandenen Materialien im Evangelium des Lucas nachzuweisen gesucht [1]). Dies würde also bestätigen, daß solche kleine schriftliche Aufsätze vorhanden gewesen und geblieben sind bis zur Zeit der Abfassung unsrer Evangelien. Daß diese kleinern Zusammenstellungen nachher untergingen, ist sehr natürlich. Aber eher könnte es zu verwundern scheinen, daß solche durch die Verwirrungen des jüdischen Krieges hindurch in Palästina sollten übrig geblieben sein; allein bei dem großen Interesse, das diese Notizen für die Christen haben mußten, und da wir Nachrichten haben, daß die Christen sich vom unmittelbaren Schauplatze des Krieges zurückgezogen hatten: so können wir nicht unwahrscheinlich finden, daß sich solche Materialiensammlungen, die nachher benutzt sind, erhalten haben.

§. 65.

Gegenüber der Hypothese von einem Urevangelium ist eine andere entstanden auch von dem Bedürfnisse aus, die große Ähnlichkeit zwischen den drei ersten Evangelien zu erklären. Wenn wir uns Bücher von so geringem Umfange, wie diese, denken, so könnten sie möglicher Weise so verschieden sein, daß sie außer der Leidens= und Auferstehungsgeschichte fast Nichts mit einander gemeinsam hätten, indem in die Lücken des einen die ähnlichen Momente des andern hineinfallen könnten. Wie kommt es nun, daß jene drei Bücher so wenig verschiedene Elemente haben? Man könnte antworten, daß sich die von den Aposteln bewährten Erzählungen hierher zusammengezogen hätten, während die apocryphischen Evangelien die von den Aposteln nicht bewährten gehabt. Aber diese Antwort erklärt nicht, warum diese drei Schriftsteller nur gerade diese Erzählungen als beglaubigt erhalten

1) Ueber die Schriften des Lucas, ein kritischer Versuch, erster Theil 1817; in Schleiermachers sämmtl. Werk. Abtheil. I. Band 2.

hatten, da doch die Apostel von weit mehr Factis Zeugen gewesen waren.

Gieseler setzt den Anfang der Evangelien in die mündliche Tradition, welche unter der persönlichen Direction der Apostel gestanden. Diese Hypothese steht also der unnatürlichen des Urevangeliums, welche mit dem Schreiben anfing, gerade entgegen. Aber es bleibt dabei immer unerklärlich, warum die Apostel eine Menge von Erzählungen, die sie berichtigen konnten, wenn sie mangelhaft waren, ausgeschlossen haben, und wie alle weitere Erzählung von einer einzigen Schule, in der die apostolische Anweisung ihren Sitz gehabt, ausgehn konnte. Offenbar müßte dies vor der Zerstreuung der Christen, die auf den Tod des Stephanus folgte, geschehn sein, denn unter denen, die sich aus Jerusalem entfernten, waren gewiß Viele, die aus eigner Erfahrung oder aus den Mittheilungen der Apostel vom Leben Christi zu erzählen wußten; sollten sie sich also auf gewisse Erzählungen beschränken, so mußte die apostolische Anweisung schon vorher gegeben sein. Nun dürfen wir aber hier nicht bei unsern canonischen Evangelien stehn bleiben; in den vielen andern, von denen wir Notizen haben, können andere Elemente gewesen sein, so daß das Leben Christi doch nicht so fragmentarisch mit Ausschließung vieler Züge behandelt wäre, wie in unsern drei Evangelien. So verschwindet die Möglichkeit einer apostolischen Direction, für die sich kein passender Ort finden läßt [1]).

Ich möchte sagen: so wie die Eichhorn'sche Hypothese in ihrer weitern Ausdehnung, wornach die Evangelisten andere Handschriften excerpiren, zu sehr nach der Analogie unsrer heutigen Compilation gemacht ist, so die Gieseler'sche zu sehr nach der Analogie der alten Rapsodenschulen. — Nun ist allerdings die Aufgabe, die Übereinstimmung der drei Evangelien zu erklären, noch ungelös't.

---

1) Vergl. oben §. 63.

§. 66.

Wir wollen nun das ganze Bild, das wir erhalten haben, noch einmal zusammenfassen, damit wir kein wesentliches Element übersehn. Wir fangen mit dem Factum der Verbreitung des Christenthums an; denn ursprünglich war Jerusalem der einzige Punct, wo eine wirkliche Gemeinde bestand, wenn auch Galiläa, wo Christus so oft und auch noch nach seiner Auferstehung gewesen war, kleinere christliche Gemeinschaften hatte. Durch die Zerstreuung der Christen nach des Stephanus Tode wurde theils in Samaria, theils in Syrien, Kleinasien und auf den Inseln das Christenthum verbreitet. Da müssen wir also evangelistische Thätigkeit denken, aber unvorbereitet und ohne apostolische Direction. In Galiläa, wo viele Zeugen des Lebens Christi waren, konnten leicht Elemente vom Leben Christi zusammenwachsen, die eine gewisse Gleichartigkeit hatten, wogegen es nur zufällig war, wenn Christen hinkamen, die vom Aufenthalt Christi in Jerusalem Etwas wußten; wir müssen hier also eine einseitige evangelistische Thätigkeit annehmen, bei der lauter galiläische Elemente sich zusammenfanden. In Antiochien dagegen fanden sich wahrscheinlich größtentheils hellenistische Juden zusammen, die vor der Zerstreuung in Jerusalem ansässig gewesen waren und hier das Christenthum angenommen hatten; sie konnten mehr von dem erzählen, was Christus in Jerusalem gethan; da läßt sich also die entgegengesetzte Einseitigkeit in der evangelistischen Thätigkeit denken. Die paulinische Wirksamkeit wurde nun eine Vermittlung zwischen beiden, indem eine Verbindung zwischen der Gemeinde in Jerusalem und den von Paulus gestifteten durch ihn angeknüpft und sorgfältig erhalten wurde. Wenn Begleiter des Paulus, die bisher das evangelistische Geschäft getrieben, nach Jerusalem kamen, so konnten sie dort neue Elemente in ihren Kreis ziehn. In Galiläa war ein Hauptort Cäsarea, nach der Apostelgeschichte der Wohnsitz eines εὐαγγελιστής, und zugleich ein Vermittlungspunct zwischen Kleinasien und Jerusalem. In Cäsarea konnten also auch evangelistische Elemente von verschiedenem Ursprunge

und aus verschiedener Gegend zusammen kommen. Es mußten nun Ausgleichungen entstehn und Elemente in mehrere Sammlungen kommen, die in keiner unmittelbar verbunden mit einander bestanden. Wenn wir nun denken, daß jeder, der die evangelistische Thätigkeit mündlich ausübte, schon dadurch auf einen gewissen beschränkten Complexus gewiesen war, weil eine Menge ähnlicher Begebenheiten sich zu leicht im Gedächtniß würde verwirrt haben: so sehn wir schon ohne Rücksicht auf die schriftliche Abfassung, daß ein gewisses Maaß gegeben war, über welches man sich nicht hinaus verirrte, und wodurch eine Zusammenfassung aller hauptsächlichsten Elemente bedingt war. Nimmt man nun jene Ausgleichung und diese Feststellung eines gewissen Maaßes zusammen, so kommt man darauf, in diesem apostolischen Kreise eine gewisse Identität der Elemente und eine Ausschließung anderer natürlich zu finden.

Die Art und Weise des Uebergangs vom Mündlichen zum Schriftlichen ist ganz unbekannt. Es kommt eine Tradition vor, nach welcher das Schriftliche als eine Art von Nachlaß derjenigen dargestellt wird, die bisher in einer Gegend das mündliche Geschäft betrieben hatten und nun dieselbe verließen. Dies ist so natürlich, daß es wahr wäre, wenn es auch nur erfunden wäre; es ist die Entstehung des Schriftlichen aus dem amtlichen Mündlichen. Aber eben so natürlich ist auch eine andere Entstehung des Schriftlichen auf dem Privatwege, nemlich daß sich Zuhörer aus den Vorträgen Etwas aufschrieben. So sieht man, wie das Mündliche mit den Anfängen des Schriftlichen gleichzeitig kann fortgegangen sein. Das Aufhören des Mündlichen scheint durchaus gebunden zu sein an eine Verbreitung schriftlicher Aufsätze von einer gewissen Vollständigkeit.

Können wir nun dies allgemeine Bild durch geschichtliche Notizen bestimmter ausfüllen, indem wir sagen können: hier sind schriftliche Aufsätze, die von solcher Vollständigkeit müssen gewesen sein, und die aus einer bestimmten Zeit sind und in einer gewissen Gegend gültig gewesen sind? Wenn wir dies könnten, so

könnten wir auch sagen, zu welcher Zeit in einer Gegend die mündliche Erzählung aufgehört habe, welche ursprünglich als Unterstützung der apostolischen Belehrung diente, während nun die Belehrung die Form annahm, welche wir später finden, daß Abschnitte vorgelesen und commentirt wurden. Dies ist der Uebergang, der in der Natur der Sache liegt, und es fragt sich, wie sich in diesem allgemeinen Rahmen unsre drei Evangelien verhalten. Diese Frage zu beantworten, dazu würde gehören, zu wissen, in welcher Zeit und in welcher Gegend jedes einzelne Evangelium entstanden ist, und wann und wie sie zuerst zusammengekommen sind, und wie es zugegangen, daß durch dies Zusammenkommen die übrigen Evangelien außer Gebrauch gesetzt wurden. Dies wäre das Vollständigste, wenn wir die Materialien gehörig zur Hand hätten, aber das ist freilich nicht der Fall.

Denken wir uns eine Reihe Erzählungen vom galiläischen Aufenthalte Christi und eine andere Reihe hierosolymitanischen Ursprungs, so wird sich eine Ordnung hierin von selbst gemacht haben, so daß die letztere nach der erstern gestellt wurde, weil sie sich an die Leidensgeschichte unmittelbar anknüpfte. Und wenn nun auch viele Zeugen des Lebens Christi waren, so wird sich doch leicht haben die Meinung bilden können, daß Christus zuerst in Galiläa gelebt habe, nachher in Jerusalem, ohne eine positive Verneinung, daß Jesus nicht auch früher nach Jerusalem kam. Dies erklärt eine Anmerkung im Evangelium des Johannes, wo dieser beiläufig sagt, damals sei Johannes der Täufer noch nicht gefangen gewesen, sondern habe zugleich mit den Jüngern Christi getauft [1]). Johannes erwähnt gar nicht die Gefangennehmung des Täufers; er hatte also für sich keinen Grund, darüber Etwas zu sagen. Eine gewöhnliche Ansicht ist nun die, welche wir schon bei Eusebius finden, daß die drei Evangelisten nur haben erzählen wollen, was seit der Gefangennehmung des Täufers geschehn sei, Johannes aber habe auch das Frühere berichten und

---

1) Joh. 3, 24. vergl. 3, 22—4, 2.

ausdrücklich bemerklich machen wollen, daß es eine Lehrzeit Christi vor der Gefangennehmung des Johannes gegeben habe. Nun ist allerdings klar, daß Marcus ganz deutlich, Matthäus mit einer gewissen Verworrenheit sagt [1]), daß Christus nach der Gefangennehmung des Täufers nach Galiläa gezogen sei. Wenn wir aber das als eine Thatsache hinstellen, daß Johannes vor Christus aufgetreten, und daß im Allgemeinen die Lehrzeit Christi nach der des Johannes fiel, und da nun im Allgemeinen die Lehrzeit Christi als eine galiläische dargestellt wurde und nur zu Ende als eine hierosolymitanische, wogegen Johannes in Judäa und in Peräa lehrte: so erklärt sich daraus leicht, daß es sich als Ansicht geltend machte, Christus sei nach der Gefangennehmung des Johannes nach Judäa gegangen. Gegen diese Ansicht ist die Stelle im Evangelio des Johannes gerichtet, nicht gegen Matthäus und Marcus, denn sie steht gar nicht in Beziehung darauf, daß Christus nach Galiläa gegangen sei, sondern darauf, daß er damals nicht auch in Judäa gewesen sei. — Unsere drei synoptischen Evangelien setzen die ganze Lehrzeit Christi in Galiläa, und alles was sie von seinem hierosolymitanischen Aufenthalt wissen, verschieben sie in die letzte Zeit und verbinden es mit seiner letzten Reise. Daraus constirt also ihr Ursprung aus Galiläa. Doch folgt aus jener Stelle des Johannes gar nicht, daß er die drei Evangelien gekannt habe, denn dann würde er theils jene Stelle ganz anders eingerichtet haben, weil jene von einer Thätigkeit Christi vor der Gefangennehmung des Johannes gar Nichts aussagen, theils würde er wohl noch öfter und bei andern Gelegenheiten mehr Ursache gehabt haben, sich auf sie zu beziehn.

§. 67.

Nun aber müssen wir nach den ältesten Spuren von der Entstehung unserer Evangelien fragen. Dabei muß vorher das Vorurtheil beseitigt werden, aus den bloßen Ueber-

1) Marc. 1, 14. Matth. 4, 12 ff.

schriften, wenn nicht andere Zeugnisse dazu kommen, folgern zu können, daß ihre Verfasser der Apostel Matthäus und die im N. T. erwähnten Marcus und Lucas gewesen seien.

Wenden wir uns zu den ältesten Zeugnissen, so ist nicht zu übergehn der Eingang zum Evangelium des Lucas, wo es heißt, es hätten schon Viele unternommen, eine Erzählung der unter den Christen vorgekommenen Begebenheiten anzuordnen, so wie die Thatsachen von den ursprünglichen Augenzeugen überliefert worden; und nun, sagt Lucas, schreibe er dies nach einer nochmaligen genauen Forschung bis zu den Quellen. — Es folgt hieraus, daß Lucas schon mehrere zusammenstellende Evangelien gekannt hat, die in einem gewissen Zusammenhange das Ganze umfaßten und die schon nach den Ueberlieferungen der Augenzeugen geschrieben waren. Gewöhnlich will man dies von Matthäus und Marcus verstehn, die vorher geschrieben hatten; allein zwei sind nicht *πολλοί*. Es würde auch folgen, daß Lucas selbst das Evangelium Matthäi nicht dem Apostel zugeschrieben hätte; doch will ich daraus Nichts gegen diesen beweisen, sondern unbestimmt lassen, ob Lucas das Evangelium Matthäi gekannt hat. Er muß mehr als zwei gekannt haben. — Ferner sehn wir, daß Lucas sich selbst mit seiner Scription in die zweite Ordnung stellt, als der darin Andern nacharbeitet. So verschwindet sogleich das, daß der, welcher das geschrieben, ein Begleiter des Paulus sollte gewesen sein; denn wenn ein solcher ein Evangelium schreiben wollte, so hatte er viel Gelegenheit, unmittelbar an die Autopten zu kommen. Paulus selbst war keiner; aber denken wir einen Begleiter desselben mit der Absicht, ein Evangelium zu schreiben und zwar als das Resultat von eingezogenen Erkundigungen, so begreife ich nicht, wie es ihm nicht sollte möglich gewesen sein, mit oder durch Paulus nach Jerusalem zu kommen und die Apostel selbst zu befragen; aber dann hätte er sich doch ganz anders zu den andern Evangelisten stellen, sich über sie ordnen müssen. Aber ferner ist es auch ganz unwahrscheinlich, daß es damals schon sollte viele solche Zusammenstellungen gegeben haben,

und zwar so, daß sie zur Notiz des Einen kommen konnten. Wir müssen also gleich an einen spätern Ursprung denken und sagen: Entweder ist Lucas der Verfasser, und dann ist er nicht der Begleiter des Paulus, oder er ist der Begleiter, aber dann ist die durch *κατά* ausgedrückte Beziehung nicht die des Auctors.

Sehn wir auf die beiden andern Evangelien, so kommen wir zunächst auf ein Zeugniß, über dessen Zuverlässigkeit sehr verschieden geurtheilt wird [1]). Eusebius und Irenäus erwähnen nemlich des Papias, Bischofs zu Hierapolis, den Eusebius an einer Stelle *ἀνὴρ τὰ πάντα ὅτι μάλιστα λογιώτατος καὶ τῆς γραφῆς εἰδήμων* nennt [2]), an einer andern aber *σφόδρα σμικρὸς τὸν νοῦν* [3]). Diesen Widerspruch will Valesius so auflösen, daß er die erstere Stelle für die Glosse eines Scholiasten erklärt; doch da es uns hier nur um das zu thun ist, was Papias erzählt, so kann uns dies Urtheil gleichgültig sein. Eusebius erwähnt nun ferner, Irenäus sage, daß Papias ein unmittelbarer Schüler des Apostels Johannes gewesen sei, Papias selbst aber sage dies nicht, sondern nur, daß er die *γνωρίμους τῶν ἀποστόλων*, namentlich den Aristion und den Johannes Presbyter, gekannt und von ihnen die *παράδοσις* dessen, was die Apostel gelehrt, empfangen habe. Die bischöfliche Dignität dieses Mannes fällt in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Nun erzählt er bei Eusebius (h. e. III. 39.). *Ματθαῖος Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο. Ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἠδύνατο ἕκαστος.* Es fragt sich, ob *ἑρμηνεύειν* hier „übersetzen" oder „auslegen und commentiren" heißt; weil vorher *Ἑβραΐδι διαλέκτῳ* steht, so erklärt man es gewöhnlich als Uebersetzen. *Λόγια* heißt eigentlich „Orakelsprüche"; daß es jemals von Erzählungen

1) Vergl. Schleierm. über die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien in Stud. u. Crit. 1832. S. 735—768. in Schleierm. sämmtl. Werk. Abth. I. Bd. 2.

2) Hist. eccl. III. 36.

3) H. e. III. 39.

von Thatsachen vorkomme, davon ist kein Beispiel. Bei kirchlichen Schriftstellern werden auch die Aussprüche der Propheten so genannt; darnach wäre also das Nächste, daß es Aussprüche und Reden Christi bedeutet. So wäre also gemeint, daß Matthäus eine συγγραφή der Reden Christi gemacht; das läßt aber auf etwas ganz Anderes schließen, als auf unser εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον. Papias hat nach Eusebius fünf Bücher λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις geschrieben, was doch nur Erklärungen der Aussprüche Christi sein können. Also muß λόγια in jener Stelle auch so gefaßt werden, und man sieht daraus, daß Matthäus gar nicht ein Evangelium geschrieben hat, sondern nur diese λόγια, und daß es nachher viele an Werth verschiedene ἑρμηνεῖαι derselben gegeben hat. Ob dies nun Uebersetzungen oder Erklärungen waren, ist nicht völlig zu entscheiden, aber viel wahrscheinlicher ist, daß ἑρμηνεύειν hier „erklären" heißt [1]). — Wenn man also diese Stelle philologisch behandelt, so ist nicht möglich, ihr einen andern Sinn beizulegen, und es ist unbegreiflich, wie man sie hat vom Evangelium Matthäi erklären können. Nun könnte man aber sagen, daß Papias, indem er eine συγγραφὴ λογίων von Matthäus erwähnt, zugleich auch des Evangeliums des Matthäus erwähnt haben kann, wenn dies derselbe Verfasser war, und daß Eusebius dies nur nicht angeführt habe. Aber dies wäre ganz gegen die Weise des Eusebius, der immer es sich zu einem besondern Geschäft macht, bei ältern christlichen Schriften, die nicht ganz bekannt waren, anzuführen, auf welche zur καινὴ διαθήκη gehörenden Schriften sie sich berufen. Es ist daher wahrscheinlich, daß Papias unser Evangelium Matthäi nicht gekannt hat.

Von Marcus sagt Papias, er sei ἑρμηνευτής des Petrus gewesen und habe ἀκριβῶς aufgeschrieben, was er von Christi Reden und Thaten behalten habe, οὐ μέντοι τάξει. Dies kann entweder heißen, Marcus habe diese Sachen nicht zusammenhängend, sondern einzeln, oder, er habe sie zusammenhängend, aber

1) Vergl. Stud. u. Crit. S. 741—745.

nicht in richtiger Ordnung niedergeschrieben. Doch ist die letztere Erklärung schon eine künstlichere; für die erstere dagegen ist auch Luc. 1, 1., wo das ἀνατάξασθαι διήγησιν doch nur einen Zusammenhang überhaupt, nicht den richtigen Zusammenhang bedeuten kann. Nun entschuldigt Papias den Marcus damit, daß er es nur so habe aufschreiben können, weil er Christum nicht selbst gehört habe, sondern nur den Petrus, der einzeln außer allem Zusammenhange πρὸς τὰς χρείας seine Erzählungen gegeben habe. Es folgt also hieraus, daß Marcus die Reden und Thaten Christi, wie er sie von Petrus hörte, außer dem Zusammenhange einzeln aufschrieb. Wenn wir nun bedenken, daß unser Evangelium des Marcus gar nicht diesen Character an sich trägt, sondern wie die andern ist, so können wir bei Papias eben so wenig ein εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον finden, wie κατὰ Ματθαῖον, wohl aber das, was, als ein Früheres, zu diesen Benennungen Veranlassung geben konnte. — Nimmt man hingegen τάξις in der Bedeutung von richtiger Ordnung, so würde die Schrift als nicht die wahre Ordnung der Zeit beobachtend angeführt und durch den vereinzelten Vortrag des Petrus entschuldigt. Aber dann paßt nicht, daß zur Entschuldigung ferner gesagt wird, Marcus habe gesucht, Nichts auszulassen und Nichts zu verfälschen; denn ein falscher Zusammenhang ist allerdings eine Verfälschung der Sache selbst. Ferner wenn τάξις in der Bedeutung der guten Ordnung dem Marcus abgesprochen wurde, so müßte doch eine Ueberlieferung von Solchen da gewesen sein, welche die richtige Ordnung kannten, oder es müßte sich dies Urtheil auf andere richtig geordnete Schriften beziehn. Papias führt seine Aussage auf den Presbyter Johannes, einen Schüler des Apostels Johannes, zurück; von diesem also oder seinem unmittelbaren Schüler müßte die τάξις des Marcus als unrichtig bezeichnet sein.

Nun ist allerdings Eusebius selbst der Meinung, daß das, was Papias von Matthäus und Marcus sagt, auf unsere beiden Evangelien geht. Nun aber führt Eusebius als Schriften, auf die Papias sich berufen habe, nur 1. Joh. und 1. Petr. an. Wenn

also Papias jene beiden Evangelien angeführt hat, so hat er gewiß das des Lucas noch nicht gekannt; ja man müßte daraus schließen, daß er, obgleich er ein Bekannter von vertrauten Schülern des Johannes war, doch das Evangelium des Johannes nicht gekannt hätte. Dies könnte also von den Gegnern des Evangeliums des Johannes in ihrem Interesse benutzt werden; ich würde dem aber durchaus nicht beitreten, denn die innern Gründe sind für mich so stark, daß zehn solcher äußern Gründe Nichts für mich gelten würden. Ich schließe daraus nur, daß die Verbreitung des Evangeliums des Johannes damals noch schwach war, und daß die gemeinschaftlichen Bekannten des Papias und des Apostels Johannes sich von diesem zu einer Zeit trennten, als er das Evangelium noch nicht geschrieben hatte. — Von meinem Gesichtspuncte aus angesehn, hätte also Papias noch keins von unsern canonischen Evangelien gekannt, höchstens vielleicht noch das des Marcus.

Um aber Nichts zu verschweigen, will ich noch einen Grund gegen meine Ansicht anführen. Oecumenius, der Auszüge aus ältern Commentaren gemacht hat, führt zu Act. 1, 18. Etwas aus den *ἐξηγήσεις κυριακῶν λογίων* des Papias an. Da die Parallele dazu sich Matth. 27, 5 findet, so könnte man schließen, Papias habe doch unser Evang. Matth. gekannt; aber mit Unrecht. Daß zwischen jenen *λογίοις κυρίου* des Matthäus und unserm Evangelium ein Zusammenhang ist, will ich gar nicht läugnen; nun gab es viele Aussprüche Christi, die nur in Verbindung mit Factis erzählt werden konnten, besonders in der Leidensgeschichte, wo jedes Wort Christi besondere Bedeutung und Wichtigkeit bekam und deshalb von Matthäus bei seiner Zusammenstellung von Aussprüchen Christi gewiß nicht übergangen wurde, so daß einzelne Umstände, bei denen dies Wort gesagt wurde, in die *λόγια κυρίου* mit hinein kamen. Da konnte also sehr gut etwas dem, was in unserm Matthäus steht, sehr Aehnliches bei Papias vorkommen, was Oecumenius auf unsern Matthäus übertrug.

Auch rühmt sich Papias bei Eusebius, daß er viel bei Bekannten der Apostel nach dem geforscht habe, was Christus gelehrt, und setzt hinzu: „denn ich bin immer der Meinung gewesen, daß ich mich weit besser aus der lebendigen Rede, als aus den Büchern belehren kann". Also muß er doch Bücher gehabt haben, und zwar solche, die dasselbe Bedürfniß ihm befriedigen konnten, wie seine mündlichen Unterredungen. Es konnten also heidnische oder alttestamentliche nicht sein, sondern sie mußten aus neutestamentlicher Zeit sein und ähnliche Elemente enthalten, wie die, welche er durch die viva vox erfahren konnte. Diese Schriften konnten damals keine andere sein, als solche, die auf die Auctorität von Augenzeugen mit einer gewissen Unmittelbarkeit zurückgingen, also schriftliche ἀπομνημονεύματα. Er hat also unsere canonischen Evangelien nicht gekannt, aber Schriften, welche evangelistische Materialien enthielten.

Fassen wir nun das zusammen, was sich uns mit überwiegender Wahrscheinlichkeit hier ergiebt, so paßt es sehr gut zu der Darstellung, die ich im Allgemeinen aus der Natur der Sache abgeleitet hatte. Die Schriften, welche Papias hier als minder zuverlässige Mittel, sich zu unterrichten, gleichsam beseitigt, brauchen keineswegs apocryphische oder ketzerische gewesen zu sein. Und die ganze Maxime, die er hier aufstellt, zeigt ihn gar nicht als einen σμικρὸς τὸν νοῦν, sondern seine Meinung ist diese: Ich kann dieselben Sachen vielleicht aus schriftlichen Abfassungen erfahren, aber die größere Anschaulichkeit mangelt, und die nähern Umstände fehlen; wende ich mich aber an einen Mann, der die Apostel selbst gehört hat, so kann ich dem nachfragen. Also nicht gerade mit falschen und verwerflichen Schriften hätte Papias diese Vergleichung so anstellen können, sondern auch mit solchen, in denen er richtige evangelistische Nachrichten zusammengestellt fand.

§. 68.

Wenn wir nun die Aussagen des Papias über Matthäus und Marcus in dem Sinne nehmen, welcher uns der wahrschein-

lichste ist, und fragen, welcher Zusammenhang zwischen jenen Schriften und unsern mit denselben Namen bezeichneten Evangelien ist, so erklärt sich aufs bestimmteste der Ausdruck κατά. Wenn nemlich bei einem Evangelium diese Zusammenstellung von Reden Christi zum Grunde gelegen hat, und aus andern Quellen das mehr Thatsächliche hinzugefügt worden ist, so konnte eine solche vervollständigte Schrift ein εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον heißen.

Betrachten wir unser Evangelium Matthäi, so finden wir darin von Reden Christi zunächst die Bergpredigt Cap. 5—7. Aus Vergleichung dieser mit Stellen in den andern Evangelien läßt sich auf eine Weise, die für mich noch durch Nichts wankend gemacht ist, zeigen, daß sie nicht eine Rede gewesen ist, die so im Zusammenhange gehalten ist, sondern daß es eine Exposition der Lehren Christi im Gegensatz gegen die pharisäischen war. Wenn Jemand, der bisher der pharisäischen Richtung angehörte, eine Zusammenstellung der Aussprüche Christi machte, so hätte er sie gar nicht zweckmäßiger machen können, als es Matthäus thut. Nun sind daran kleine Massen angereiht, die Analogie damit haben, und zwar in einer gewissen Form. Das ist also eine solche συγγραφή. — Eine andere Masse bilden die auf einander folgenden Parabeln von der βασιλεία τῶν οὐρανῶν Mat. 13, 1—52. Daß es wahrscheinlich sei, daß Christus diese so hinter einander vorgetragen, wird wohl Niemand sagen, denn sie sind so verwandten Inhalts, daß eine statt aller stehn konnte; aber daß Christus oft in den Fall kam, denselben Inhalt in verschiedener Form vorzutragen, ist leicht zu denken. Da bestand also das συγγράφειν des Matthäus im Zusammenstellen des Analogen. — Eine dritte Masse machen die zum Theil antipharisäischen zum Theil auf die letzten jüdischen Dinge sich beziehenden Reden Christi in Jerusalem Mat. 23. und 24—25. Ich will gar nicht behaupten, daß der Apostel Matthäus diese beiden so von einander verschiedenen Massen als eine zusammengestellt habe, da es nicht einmal wahrscheinlich ist, daß sie aus einem Aufenthalte Christi in Jerusalem sind; daß aber ein evangelistischer

συγγραφεύς, der schon mit der Tendenz herkam, hierosolymitanische Elemente auf die galiläischen folgen zu lassen, diese Reden ans Ende setzte und die Weissagungen von den letzten Dingen auch, ist ganz natürlich [1]).

Etwas Ähnliches stellt sich bei Marcus dar, wenn wir auf das οὐ τάξει des Papias sehn. Unser Marcusevangelium ist doch in einem Zusammenhange geschrieben. Nun ist eine gewöhnliche Meinung, die besonders Saunier ausgeführt hat [2]), daß der Verfasser unsers Ev. Marc. das Ev. Matth. und Luc. vor Augen gehabt hat. Wenn also Jemand die von Marcus einzeln aufgeschriebenen Materialien in eine bestimmte τάξις hat bringen wollen und jene beiden andern Schriften schon gekannt hat, so hat er schwanken müssen und ist bald der τάξις der einen, bald der andern gefolgt. Bleiben wir bei dieser Ansicht, so stellt sich die Sache so, daß unsere Evangelien Matth. und Luc. eher da waren, als die Materialien des Marcus zu einem Evangelium verarbeitet wurden. Da haben wir also eine Art Geschichte der evangelistischen Schreibung: voran stellen wir die συγγραφή des Apostels Matthäus gleichzeitig mit den Materialien des Lucas und mit den zerstückelten ἀπομνημονεύμασιν des Marcus und dem ganz verschiedenen Evangelium des Johannes; dann einzeln entstehend die Evangelien Matth. und Luc., dann die Zusammenstellung des Evangeliums Marc. Dabei wird uns zugleich erklärt, wie die Formel εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον als eine Art von Familiennamen vorkommt; denn wenn Mehrere die συγγραφή des Matthäus zum Grunde legten, so konnten ihre Evangelien alle κατὰ Ματθαῖον heißen. Lucas folgt dagegen bei seiner ἀνάταξις von Materialien einem andern Gesetze und hat wahrscheinlich weder die συγγραφή des Matthäus noch das Evangelium Matth. gekannt.

Dies ist also eine ganz andere Vorstellung, als die gewöhn=

---

1) Vergl. a. a. O. S. 746—752.

2) Saunier über d. Quellen d. Ev. des Marcus 1825.

liche, daß nach des Papias Bericht das Evangelium Matth. ursprünglich hebräisch geschrieben sei, und daß es davon eine Menge Uebersetzungen gegeben habe. Unserm Matth. steht am nächsten das Evangelium *κατ' Ἑβραίους*, was ursprünglich aramäisch geschrieben war; wie verhielt sich nun dies zu dem, was Papias berichtet? Versteht man das *ἡρμήνευσε δ' ἕκαστος* vom Uebersetzen, so hat er das Evangelium der Hebräer nicht berücksichtigt, da dies keine Uebersetzung war. Da er aber den Marcus einen *ἑρμηνευτής* des Petrus nennt, so kann man fragen, ob nicht auch das ein *ἑρμηνεύειν* sei, wenn Einer zu den Reden des Andern die erklärenden Umstände hinzufügt. Wenn wir dies auf das anwenden, was Papias von den *λογίοις* des Matthäus sagt, so würde es gerade auf solche Schriften, wie unser Evangelium Matth. und das der Hebräer passen: Jeder habe die *λόγια* Christi durch Hinzufügung der historischen Thatsachen, der Umstände, unter denen er sie gesprochen, ins Licht gestellt und commentirt, so gut er konnte. Eine Menge von schriftlichen Uebersetzungen ist auch schon an sich in dieser ersten christlichen Zeit, wo der mündliche Vortrag so sehr überwog, nicht wahrscheinlich; denn die Analogie der Uebersetzung alttestamentlicher Schriften paßt nicht, da die neutestamentlichen noch nicht, wie jene, in den Versammlungen gebraucht wurden.

Für die ganze Familie der mit unserm Matth. verwandten Evangelien hätten wir also ein gemeinschaftliches Fundament in der *συγγραφὴ λογίων*, von der Papias redet. Allerdings konnte diese nicht ganz ohne alle thatsächliche Elemente sein, weil sich manche Aussprüche Christi nicht ohne solche erzählen ließen, wiewohl wir z. B. in der Bergpredigt viele Gnomen finden, die Lucas mit ihren geschichtlichen Beziehungen erzählt; aber da werden sie durch die Verwandtschaft der Gedanken, zwischen denen sie stehn, verständlich.

Es läßt sich aber auch aus innern Kennzeichen nachweisen, daß unser Evangelium Matth. schwerlich vom Apostel Matthäus kann geschrieben sein, was ich hier nur vorläufig aus drei Um-

ständen klar machen will. 1. Es wird Matth. 9, 9. die Erwählung des Apostels Matthäus erzählt, wodurch er anfing, Christi Begleiter zu sein. Nun müßte doch ein gewisser Unterschied in der Erzählung zwischen dem Frühern sein, was der Apostel nur durch die Berichte Anderer wissen konnte, und dem Spätern, was er selbst erlebt hatte. Aber in unserm Evangelium findet sich eine solche Verschiedenheit nicht. 2. Vergleichen wir die Auferstehungsgeschichte Matth. 28. mit dem, was die andern Evangelisten darüber haben, namentlich, wie sich hier Alles so unbestimmt der Zeit nach zusammendrängt, wogegen bei Johannes verschiedene Momente und verschiedene Schauplätze aus einander treten in Erscheinungen Christi in Jerusalem und Galiläa, bei denen doch auch Matthäus gewesen sein muß: so sieht man, wie das schwerlich ein Apostel kann geschrieben haben. Natürlich gehe ich hier von der Voraussetzung der Aechtheit des Evangeliums Joh. aus; wer sie nicht annimmt, kann freilich auf umgekehrte Weise aus Matthäus gegen Johannes argumentiren. Aber wenn wir in demselben Kreise von Argumenten bleiben, so hat das Evangelium Joh. so viel Kennzeichen der Ursprünglichkeit, daß es einen solchen Vorsprung vor Matthäus hat, daß eine solche Rückargumentation nicht stattfinden kann. 3. Die 3 synoptischen Evangelien gehn bestimmt von der Voraussetzung aus, daß Christus vor dem letzten Osterfeste nicht in Jerusalem gewesen sei. Wollte man nun auch annehmen, daß Matthäus erst im letzten Jahre berufen worden, so mußte er doch von den andern Aposteln erfahren haben, daß Christus schon öfter dort gewesen. — So kann man also nicht wahrscheinlich finden, daß unser Evangelium Matth. von dem Apostel ist.

Ebenso läßt sich aus unserm Evangelium des Marcus nachweisen, daß es nicht unter dem unmittelbaren Einflusse des Petrus oder mit irgend einem Mitwissen desselben geschrieben sein kann. So wird z. B. mit Erzählung der Auswahl der Apostel verbunden, daß Christus dem Petrus seinen Namen gegeben habe; das geschah aber nicht erst, als die Zwölf zusammen

waren, ſondern es war eine frühere Begebenheit [1]). Dagegen ſcheint die Bezeichnung der Brüder Johannes und Jacobus als *υἱοὶ βροντῆς* ſpäter geſchehn zu ſein, als hier berichtet wird [2]). Dieſe ganze Erzählung aber, wie ſie hier ſteht, kann ſchwerlich ein Beſtandtheil jener Schrift geweſen ſein, wenigſtens findet ſich Nichts darin, was Petrus als *διδασκαλία* gebrauchen konnte. Unſer Evangelium hat alſo wenigſtens auch ſolche Elemente in ſich, die jene Schrift nicht hatte. Dieſe ſind alſo gemacht, um eine *τάξις* hineinzubringen, da Marcus *οὐ τάξει* geſchrieben hatte; es mußte dabei die Namengebung gleich bei der Erwählung der Apoſtel erwähnt werden. Aber Petrus hat es gewiß nicht ſelbſt ſo geſagt, und von Marcus heißt es doch, er habe Nichts daran verfälſcht, was doch in unſerm Evangelium Marc. auf gewiſſe Weiſe geſchehn iſt.

Fragen wir nun unter Vorausſetzung jenes Zuſammenhangs zwiſchen unſerm Evangelium *κατὰ Ματθαῖον* und den *λογιοῖς* des Matthäus, wie alſo der zweite Verfaſſer eigentlich zu Werke gegangen iſt: ſo hatte er durch dieſe Schrift ſelbſt ſchon einen beſondern Standpunct bekommen. Sie zerfiel gleich in die beiden Theile des Galiläiſchen und Hieroſolymitaniſchen; es mußte nun der geſchichtliche Zuſammenhang, ein Rahmen von Thatſachen, dazu gemacht werden. Unſer Evangelium giebt nun den Eindruck, daß dieſe Einfaſſung der *λόγια* für die galiläiſche Zeit etwas dürftig iſt, denn wir bekommen immer nur ein ſehr allgemeines Bild. Es heißt: „Chriſtus begiebt ſich auf einen Berg" wir wiſſen nicht, welchen? oder „er iſt am See" oder „er zieht in den galiläiſchen Städten umher"; nirgends anſchaulichere Beſtimmtheit. Da ſieht man, daß es dem Verfaſſer gar nicht darum zu thun war; er hätte vielleicht noch mehr Notizen dieſer Art beibringen können, aber er mochte dann um ſo weniger glauben, das Richtige zu treffen. Es müſſen aber auch ſeine Quellen eben

1) Marc. 3, 16. vergl. Joh. 1, 42., dagegen Matth. 16, 18.
2) Marc. 3. 17. vergl. Luc. 9, 54.

so unbestimmt gewesen sein; bei einzelnen fragmentarischen Erzählungen wurde dieser Mangel nicht empfunden, sondern erst bei der Zusammensetzung mehrerer. Wäre aber der Zusammensetzer ein Augenzeuge gewesen, so würde er von selbst das Bestimmte mitgegeben haben.

Beim Evangelium *κατὰ* Μάρκον ist es viel schwieriger, ein Verhältniß desselben zu jener Schrift des Marcus bei Papias nachzuweisen. Ueberhaupt sind die Urtheile über das Verhältniß dieses Evangeliums zu den andern so verschieden, daß es einer großen Weitläuftigkeit bedürfte, sie anzuführen. Mir genügt es, nachgewiesen zu haben, daß nicht wahrscheinlich ist, daß unser Evangelium jene Schrift sei. Also muß man entweder auf das Zeugniß des Papias ganz Verzicht leisten, wozu ich keinen Grund einsehe, oder einen realen Zusammenhang des Evangeliums mit jener nur fragmentarischen Schrift annehmen.

Von Lucas wissen wir aus seinen Eingangsworten, daß er einen größern Vorrath von Materialien hatte. Wenn er sagt, es hätten schon Viele das versucht, was er nun auch thun wolle, so kann man nicht glauben, daß er alle jene Versuche nur dem Namen nach gekannt haben sollte; sein Werk selbst zeigt, daß er seine Forschungen aus jenen genommen habe. Das Nächste wäre also, zu sagen: Aus einem größern Reichthum hat er Einiges ausgewählt, Anderes verworfen. Fragen wir, warum er Einiges verworfen habe, so können wir nicht dabei stehn bleiben, daß er nur Unächtes ausgeschlossen, sondern er wird auch Manches, was seinen Erzählungen zu ähnlich war und nichts Neues darbot, weggelassen haben. Es kommen öfter solche Formeln vor, die ganze Reihen von Begebenheiten massenweise zusammenfassen. Nun wäre es doch wunderbar, wenn es darüber keine Erzählungen gegeben hätte; Lucas ließ sie aber aus, weil er schon ähnliche hatte und das Volumen der Schrift nicht auf eine unzweckmäßige Weise vergrößern wollte. So mögen denn in andern Evangelien viele ächte Elemente gewesen sein, die Lucas nicht aufnahm; außerdem aber mag es auch Vieles gegeben haben, was er gar nicht erfuhr, weil es in andern Gegenden circulirte.

§. 69.

Wenn man sich also dies so denkt, daß der Verfasser von unserm Evangelium Matth. den geschichtlichen Rahmen zu jener σύνταξις λογίων geben wollte, Lucas aber eine mäßige Auswahl von dem am meisten Beglaubigten, und denkt man sich Beide in einer nicht sehr verschiedenen Localität: so läßt sich eine gewisse Verwandtschaft in dem, was Beide geben, schon zum voraus erwarten. Aber freilich die große Uebereinstimmung im Einzelnen und in den Worten selbst wird dadurch noch nicht erklärt. Hat man nun eine sehr große Vorstellung von dieser Uebereinstimmung, so hat man ein Recht zu der Hypothese, daß Einer den Andern benutzt habe. Aber sie ist nicht so groß, als man sie sich gewöhnlich vorstellt. Es ist nur so viel klar, daß sie in Bezug auf Einzelnes dieselben Quellen benutzt haben; dazu gehört aber die Voraussetzung, daß sie nicht an zu verschiedenen Orten schrieben.

Halten wir die σύνταξις λογίων von Matthäus, wie sie uns Papias beschreibt, an die beiden Evangelien Luc. und Marc. und fragen, ob letztere wohl diese Schrift gekannt haben, so ist das bei Lucas allerdings unwahrscheinlich. Mit Marcus hat es eine ganz andere Bewandtniß. Er vermeidet ausführliche Berichte von Reden Christi im ersten Theil, und es sieht fast so aus, als ob er sich Anfangs gefürchtet hätte, seine Schrift würde zu groß werden, und da hat er erst später reichlicher aufgenommen. Seine ganze Tendenz ist also gar nicht, Reden mitzutheilen, sondern mehr Thatsachen; daraus folgt aber nicht, daß er jene λόγια nicht gekannt habe, es lag nur nicht in seinem Plan, ausführlichern Gebrauch davon zu machen. Wenn wir aber Lucas mit unserm Matthäus in Bezug auf die σύνταξις λογίων vergleichen, so ist bei Ersterem Manches mit seiner historischen Veranlassung erzählt, um welches Letzterer keinen solchen geschichtlichen Rahmen gemacht hat, indem er es so ließ, wie er es in der σύνταξις fand, wiewohl Einiges zu einer ganz andern Zeit gesprochen war, als das dicht dabei Stehende. Nun findet sich im Lucas aber gar keine Spur von einer Beziehung auf jene Schrift. Man

kann sich freilich denken, daß ein Schriftsteller, besonders wenn er sich an ein bestimmtes Maaß bindet, sich alles das versagt habe, was in Bezug auf seine Leser in der zweiten Ordnung stände; und allerdings, wenn Lucas darauf aufmerksam gemacht hätte, wie da Manches aus jener ursprünglichen Verbindung gerissen sei, so wäre dies Etwas von der zweiten Hand gewesen. So könnte er also jene σύνταξις doch gekannt haben. Aber wenn sie ἑβραΐδι διαλέκτῳ geschrieben war und das ἑρμηνεύειν vom Anführen thatsächlicher Umstände zu nehmen ist, so verschwindet diese Wahrscheinlichkeit wieder; denn Lucas hat schwerlich den aramäischen Dialect gekannt, da er reiner Hellenist war.

Zu beachten ist, daß unser Evangelium Luc. und die Acta zwei Theile eines und desselben Werks sind. So wie die Alten, besonders die Römer, denselben Gegenstand in mehreren Büchern behandelten, so daß jedes seinen eignen Eingang hatte, so haben beide ihren eignen Anfang, aber die Acta beziehn sich ausdrücklich auf das Evangelium, und die Dedication ist an denselben gerichtet. Nun aber erscheinen sie in der Geschichte des Canons durchaus als getrennt; wo die vier Evangelien vorkommen, ist das des Lucas darunter und also von der Apostelgeschichte gesondert, und es ist wahrscheinlich, daß nicht überall, wo das erstere bekannt war, auch die letztere schon verbreitet war. Wenn Marcion's Evangelium wirklich das verstümmelte des Lucas gewesen, so wäre klar, daß er die Acta nicht gekannt, da sie ihm als natürliche Einleitung zu den paulinischen Briefen sehr willkommen sein mußten, und seine Lehre nichts Anstößiges darin finden konnte. Aber wenn wir dies auch dahingestellt sein lassen, so scheint doch gewiß, daß die Apostelgeschichte erst später allgemein bekannt wurde, und so sieht man, daß beide Theile frühzeitig von einander getrennt sind. Denn es läßt sich nicht denken, daß man sie blos deshalb aus einander gerissen habe, um die vier Evangelien zusammen zu nehmen, denn es konnten ja die Acta auch mit hineinkommen als eine Fortsetzung. Es muß also das Evangelium öfter allein abgeschrieben und so in die Te=

tras gekommen sein, ehe die Apostelgeschichte verbreitet war, gegen die ursprüngliche Absicht des Lucas, daß beides sollte als ein Ganzes betrachtet werden.

Daß dies aber so kam, davon ist offenbar der nächste Grund der Mangel an Vermögen. Es war zu kostbar, beides abschreiben zu lassen, und da begnügte man sich damit, noch Nachrichten aus dem Leben Christi zu erhalten. Hieran haben wir also einen Maaßstab, wie groß eine Schrift sein mußte, um eine allgemeine Verbreitung in der Kirche zu erhalten. So sieht man, warum man sich auf einen sehr geringen Umfang beschränkte. Vergleicht man in dieser Beziehung unsere drei Evangelien mit einander, so ist das des Marcus das kleinste; aber hier sieht man zugleich die ursprüngliche Tendenz, nur einzelne Thatsachen aus dem Leben Christi darzustellen. Unserm Matthäus war die *διάταξις λογίων* gegeben; da war die größte Sparsamkeit nothwendig, um das Ganze nicht zu groß zu machen und doch keine Reden Christi auszulassen. Bei Lucas sehn wir ein größeres Gleichgewicht zwischen thatsächlichen Elementen und ausführlicher Mittheilung von Reden Christi. Denkt man sich also ein solches Maaß durch den Zustand der Dinge einmal gegeben und die erste schriftliche Zusammenfassung zu einem wirklichen Complex doch natürlich nur auf die Zeitgenossen gerichtet: so folgt schon von selbst, daß nur geschichtliche Elemente von einer gewissen vorzüglichen Bedeutsamkeit konnten in solchen Complexus aufgenommen werden, während viele andere lehrreiche, characteristische, anmuthige Erzählungen nur im mündlichen Umlauf waren. Es kommt also vorzüglich darauf an, daß man sich überzeuge, die geschichtlichen Elemente unsrer Evangelien seien von der Art, daß sie eine solche Heraushebung verdienten, und zwar so, daß unabhängig von den Andern Jeder, der auf eine solche Zusammenstellung ausging, sie nicht umgehen konnte, sondern sie vor andern herausheben mußte. Hierauf kommt es besonders an, um sich von dem Verhältnisse der drei Evangelien zu einander eine richtige Vorstellung zu machen.

Indem wir nun hierzu schreiten wollen, so erinnere ich noch einmal daran, daß hier die Bezeichnungen: Matthäus, Marcus, Lucas, gar keinen bestimmten Personen gelten, sondern nur denen, die dem Evangelium ihre jetzige Gestalt gaben, indem ich ihre persönlichen Verhältnisse dahingestellt sein lasse, z. B. ob der Verfasser unsers Lucasevangeliums ein Begleiter des Paulus war oder nicht, oder ob Aufzeichnungen eines solchen Begleiters von einem Andern mit aufgenommen wurden. — Ferner setze ich den schon erwähnten Hauptunterschied zwischen den galiläischen und hierosolymitanischen Elementen voraus, von denen die erstern immer als die frühern betrachtet wurden. Aus Johannes sehn wir, wie Christus auch noch in andern Theilen des Landes sich aufgehalten hat, in Peräa und Judäa. Daher mußte es mehrere Elemente geben, die sich nicht recht in die eine oder andere Abtheilung schicken wollten. Ein apostolischer Verfasser hätte dadurch nicht in Verlegenheit kommen können; ihm wäre auch eine Scheidung in Galiläisches und Hierosolymitanisches in dieser Art nicht eingefallen. — Hiernach ist es am besten, unsre Untersuchung so einzurichten, daß wir drei verschiedene Abtheilungen annehmen, in welche die einzelnen Elemente gestellt werden: 1. diejenigen Elemente, bei denen Christus in Galiläa theils wohnend theils als Lehrer umherziehend erscheint, wo sich also Alles in den Umfang von Galiläa einschränkt; 2. diejenigen, die nicht bestimmt galiläisch, aber auch nicht hierosolymitanisch sind; 3. die ganz bestimmt als hierosolymitanisch aufgeführt werden.

§. 70.

I. Nehmen wir nun alles zusammen, was wir aus unsern Evangelien in der galiläischen Abtheilung wissen[1]), und achten wir auf jene massenweisen Relationen von Begebenheiten, deren Notiz doch auf etwas Speciellerem beruhen mußte: so sehn wir, daß das Material viel reicher war, als es in unsern

---

1) Matth. 1—18. Marc. 1—9. Luc. 1—9, 50.

Evangelien erscheint; und wenn Jemand, was im mündlichen evangelistischen Vortrage war, alles in einer Schrift hätte zusammenfassen wollen, so müßte diese einen ungleich größeren Umfang gehabt haben. Denkt man sich nun mehrere unabhängig verfahrende Schriftsteller, so ist das Natürlichste, daß der eine aus dem großen Materiale dies, der andere jenes auswählt, und eben, wenn sie sich auf einen geringen Umfang beschränken, werden sie Alles verschieden haben. Behandeln wir die Sache classenweise, so finden wir auch diese Differenz in unsern drei Evangelien: Matthäus hatte die *διάταξις λογίων* vor sich und zugleich jenes große thatsächliche Material, es hing also von seiner persönlichen Eigenthümlichkeit ab, ob er mehr von der erstern, oder von dem letzteren aufnehmen wollte; Marcus dagegen ging mehr auf das Frappante in einzelnen Thatsachen aus; zwischen Beide tritt Lucas in die Mitte. Betrachten wir also die Sache en gros, so sehen wir die Differenz. Nun aber freilich sagt man: Aber die Einzelnheiten sind doch so dieselben, daß jedes der drei Evangelien nur wenige einzelne Erzählungen hat, die den andern fremd wären. Dies ist allerdings wahr, und um zu sehn, woher das komme, müssen wir auf die eigenthümliche Beschaffenheit der mitgetheilten Erzählungen sehn.

Hier muß ich aber noch eine allgemeine Auseinandersetzung vorausschicken. Die evangelistische Thätigkeit schloß sich an die apostolische in zwiefacher Beziehung an, theils um die Darstellung der Person Christi für die, welche noch nicht von ihm gehört hatten, zu ergänzen und ihn als den Messias darzustellen, theils um da, wo schon christliche Gesellschaften waren, aus dem, was Christus gesagt oder gethan, die Ermahnungen zu begründen. Nun sieht man leicht, alles Wunderbare in der Geschichte Christi gehört in die evangelistische Thätigkeit in der ersten Beziehung; ebenso alles, was Aufforderung Christi zum Eintritt in die *βασιλεία* enthält. Dagegen alles, worin Christus seine Lehre von der *εὐσεβεία*, von der Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, darstellt, alles, worin er sich gegen die pharisäische *παράδοσις*

erklärt, und alles, was dem ähnlich ist, gehört in das zweite Gebiet. Dies sind solche characteristische Puncte, die überall in der evangelistischen Thätigkeit vorherrschen mußten. Außerdem aber wurde, wie wir uns denken müssen, Vieles erzählt rein aus einem Interesse an der Person Christi, ohne eine bestimmte Beziehung auf die Lehrthätigkeit, und da kam es denn vorzüglich darauf an, daß es möglichst mußte unmittelbar von Augenzeugen aufgefaßt sein, weil es nur durch seine Anschaulichkeit und Lebendigkeit wirken konnte. Wenn nun dies das Wesentliche in der mündlichen Thätigkeit war, und die schriftliche Abfassung ihr folgte, so mußte sie doch denselben Typus haben und, wenn auch in einem kleinen Volumen, dasselbe zu leisten suchen.

Wenn wir also den Inhalt unsrer Evangelien aus dem Aufenthalt Christi in Galiläa betrachten[1]), so müssen wir es natürlich finden, daß jede zusammenhängende Geschichtsschreibung anfangen mußte mit der Taufe Christi, weil dies als der Scheidepunct zwischen seinem Privatleben und seinem öffentlichen Auftreten angesehen wurde. In wiefern dies genau ist, ist hier nicht zu untersuchen; auch kommt es nicht darauf an, ob dies beide, daß Christus sich von Johannes taufen ließ, und daß er nach Galiläa ging, unmittelbar zusammen hing; von seiner Taufe an wurde seine öffentliche Wirksamkeit gerechnet. Dies stimmt damit zusammen, Nichts von einem frühern Aufenthalte Christi in Jerusalem zu wissen, und durchaus seine Thätigkeit in Galiläa als die erste anzusehn. Nun tritt noch etwas Anderes zu dieser ersten Einleitung hinzu, nemlich die Geschichte von der Versuchung Christi. Es ist offenbar, daß, wenn diese einmal als Geschichte aufgefaßt war, man ihr keine andere Stelle geben konnte, als unmittelbar nach der Taufe, wenn dies auch in der Geschichtserzählung selbst nicht enthalten war. Denn wenn man auf den Ursprung dieser Erzählung sieht, so konnte sie nur von Christus selbst herrühren, weil Niemand sonst zugegen war. Da

1) Vergl. Schleierm. ü. d. Schr. des Lucas S. 50—158.

die Apostel keiner so langen Abwesenheit Christi in der Wüste sich bewußt waren, seitdem sie bei ihm waren, so mußten sie diese Begebenheit ganz zu Anfang stellen, entweder vor oder unmittelbar nach der Taufe. Vor derselben wäre sie ganz isolirt gewesen; sobald man ein Verhältniß zu der Bestimmung Christi (was doch ist, wenn man sie thatsächlich auffaßt) annahm, so war ihre Stellung nach der Taufe am angemessensten. — Wenn also Taufe, Versuchung und Anfang der Lehrthätigkeit in Galiläa verbunden ist, so müssen wir diese Vereinigung sehr natürlich finden. Nehmen wir dazu, wie viel Stoff die Versuchungsgeschichte darbot, um einer christlichen διδασκαλία zum Grunde zu liegen, und wie leicht sie ihrer Natur nach zu verbreiten war: so müssen wir sie als ein sehr verbreitetes Element in der evangelistischen Ueberlieferung ansehn. Ja, wir brauchen nicht einmal anzunehmen, daß die Apostel selbst diese Erzählung Christi als eine Thatsache angesehn haben; wenn sie nur vor der schriftlichen Aufzeichnung schon so aufgefaßt wurde, so läßt sich ihre Anordnung im Anfange der Evangelien sehr gut erklären, ohne daß eine besondere apostolische Direction, ein Urevangelium, eine Benutzung des einen Schriftstellers durch den andern oder sonst eine Hypothese dazu nöthig wäre.

Wenn wir den weitern Verfolg betrachten, so finden wir, daß es selten mehr als zwei Begebenheiten sind, welche die verschiedenen Evangelien in derselben Ordnung erzählen, während fast überall Abweichungen in der Reihenfolge sind. So wie man sich die Sache so stellt, so bekommt man gleich einen viel geringern Eindruck von der Uebereinstimmung, und die Nothwendigkeit verschwindet, einen gemeinschaftlichen Faden anzunehmen, der zum Grunde gelegen habe. Um sich dieses anschaulich zu machen, empfehle ich die Synopse von De Wette und Lücke, bei welcher ich in dieser Beziehung nur Eins noch wünschen möchte. Es sind die Erzählungen nach einzelnen Nummern vertheilt; wenn nun die Synopse solche Combinationen von Erzählungen, die bei allen drei Evangelien dieselben sind, unter eine Nummer gestellt

hätte, so würden wir dies noch leichter übersehn können. — Wir wollen nun diese Fälle nach den aufgestellten Gesichtspuncten beurtheilen.

1. Zuerst finden wir in allen drei Evangelien verbunden die Heilung eines Gichtbrüchigen und die Berufung des Matthäus, Matth. 9, 1—8. und 9—17. Marc. 2, 1—12. und 13—22. Luc. 5, 17—26. und 27—39., während von der Tauf- und Versuchungsgeschichte an seit Matth. 4, 12. Alles verschieden war. An jene Berufung knüpft sich die Frage über Christi Umgang mit Zöllnern und seine Antwort darauf. Hier haben wir offenbar einen Faden des Zusammentreffens. Da die Heilung des Gichtbrüchigen und die Berufung des Matthäus innerlich durch Nichts verbunden sind, so ist wohl anzunehmen, daß Beides historisch nach einander geschah. Jene Gespräche aber knüpfen sich genau daran an, daß Matthäus dem Erlöser ein Mahl ausrichtete, bei welchem Genossen seines Standes zugegen waren, wodurch die Aeußerungen Christi hervorgerufen wurden. Nun enthalten diese einen wichtigen Aufschluß über die Methode Christi in Beziehung auf die Anordnung seines Lebens für seinen Zweck, nemlich daß er alle äußern Distinctionen übersah und lediglich die innere Empfänglichkeit der Menschen berücksichtigte. So wichtige Aeußerungen Christi also mit dem, wodurch sie hervorgerufen wurden, konnten nicht leicht in einer wenn auch noch so kleinen schriftlichen Aufzeichnung übergangen werden; es war auch natürlich, daß sie eine solche Stelle am Anfange des öffentlichen Lebens Christi fanden. Wir haben zwar noch andere Aeußerungen Christi, die analog sind, z. B. die Parabel vom Zöllner und Pharisäer und die vom verlornen Sohne; aber sie sind doch nicht so verwandt, daß man sagen müßte, sie hätten auf dieselbe Weise allgemein sein müssen. Sie treten von selbst in Vergleich mit jenen in eine zweite Classe.

2. Das Nächste, worin die drei Evangelien zusammenstimmen, ist die Verbindung der Erzählung vom Aehrenausraufen der Jünger am Sabbath und der von der Heilung einer ver-

dorreten Hand, Matth. 12, 1—8. und 9—14. Marc. 2, 23 bis Ende und 3, 1—6. Luc. 6, 1—5 und 6—11. Sie stehen also bei Luc. und Marc. gleich hinter den beiden vorigen Erzählungen, bei Matth. aber erst später. Das sie unter sich verbindende Element ist, daß beide Thatsachen am Sabbath vorfielen, und daß Christus dabei seine Grundsätze über den Sabbath aussprach. Dies war auch wieder von einem so wichtigen Einfluß auf die Praxis der ersten christlichen Kirche, und die Apostel mußten sich so sehr auf solche Aussprüche Christi berufen, daß es natürlich war, daß ein paar eclatante Begebenheiten dieser Art und die Aeußerungen Christi darüber zusammengestellt wurden. Denken wir daran, wie bald eine gewisse Feier des Sonntags als des Auferstehungstages neben der Feier des Sabbaths Platz nahm, so werden wir leicht darauf geführt, daß keine von beiden so streng aufgefaßt werden konnte, wie von den Pharisäern, und wie nothwendig es war, dies Vorurtheil der Juden durch die höhere Auctorität Christi zu beseitigen. Dies war also auch ein so bedeutendes Element, daß es in einem zusammenfassenden Evangelium nicht fehlen durfte.

3. Eine etwas andere Bewandtniß hat es mit der Combination des Sturmes auf dem galiläischen Meere und der Heilung des Dämonischen in Peräa. Matth. 8, 23—27. und 28—34. Marc. 4, 35 bis Ende und 5, 1—20. Luc. 8, 22—25 und 26—39. Diese beiden Begebenheiten sind nemlich offenbar der Zeit nach zusammenhängend, und wenn man die eine erzählte, konnte man nicht unterlassen, auch die andere zu erzählen, weil in beiden auf so eclatante Weise die Wunderkraft Christi bezeugt war. Die eine war ein Beweis von der Macht Christi über die Naturkräfte, die andere nicht nur ein Beweis von seiner Macht über die psychischen Kräfte, denn dergleichen kam öfter vor, sondern es zeigte sich hier zugleich auf frappante Art die Weise, wie Christus solche Kranke behandelte; so daß diese Erzählung im höchsten Grade geeignet war, den persönlichen Eindruck für die, welche Christum nicht selbst gesehn hatten,

zu ersetzen; weßhalb sie gewiß sehr verbreitet war und in einem Evangelium nicht fehlen durfte. Wenn man sich diese Geschichte ausführlich erzählt denkt, so hätten alle andern Erzählungen von ähnlichen Wunderwerken entbehrt werden können, weil in dieser auf so anschauliche Weise, wie in keiner andern, die Heilung erzählt wird.

4. Unmittelbar an die Rückkehr Christi von dieser Fahrt über den See ist bei Marcus und Lucas, doch nicht bei Matthäus, die Geschichte von der Auferweckung der Tochter des Jairus und von der blutflüssigen Frau angefügt, Matth. 9, 18—26. Marc. 5, 22—43. Luc. 8, 41—56. Diese beiden Erzählungen hängen wieder der Zeit nach genau zusammen, denn die Heilung der blutflüssigen Frau geschah auf dem Wege zur Tochter des Jairus; deshalb blieben sie zusammen, aber von jener Fahrt auf dem See konnten sie eben so gut getrennt, als damit verbunden werden. Nun ist allerdings diese Erweckungsgeschichte fast einzig in ihrer Art; es giebt nur drei solche, die des Lazarus nur bei Johannes, die des Jünglings zu Nain nur bei Lucas, und diese von der Tochter des Jairus, die den drei Synoptikern gemeinschaftlich ist. Nun ist das sehr merkwürdig, daß Christus der Meinung, sie sei todt, ausdrücklich widerspricht. Nimmt man dazu, daß dies eine Begebenheit von einer seltenen Art war, und daß auch das, was in der Zwischenzeit sich ereignete, etwas sehr Eigenthümliches war, nemlich, daß ohne den ausgesprochenen Willen Christi, ohne Aufforderung an ihn, die Heilung der Blutflüssigen geschah: so konnte eine Erzählung von so prägnanter Dignität nicht verloren gehn. Da finden wir alle Elemente von einer ausgezeichneten Bedeutsamkeit, welche, wie Plato einmal in anderer Beziehung sagt, Niemand, der darüber schreibt, ungesagt lassen darf.

5. Das Nächste, was die drei Evangelien auf dieselbe Weise verbinden, ist die Nachricht von der Nachfrage des Herodes nach Christus und die Speisungsgeschichte, Matth. 14, 1—12. und 13—21. Marc. 6, 14—29. und 30—44. Luc. 9, 7—9. und 10—17.

6. Dann folgen noch zwei verbundene Erzählungen, die mit den vorigen zusammenzunehmen sind, obwohl sie nicht bei Allen unmittelbar darnach stehn, nemlich das Zeugniß der Jünger und die Verklärungsgeschichte Matth. 16, 13 bis Ende und 17, 1—13. Marc. 8, 27—9, 1. und 9, 2—13. Luc. 9, 18—27. und 28—36., woran bei allen dreien noch die Heilung des Mondsüchtigen hängt, Matth. 17, 14—23. Marc. 9, 14—32. Luc. 9, 37—45. — Hier ist nun die Verknüpfung von des Herodes Forschungen nach Christus und der Speisung allerdings von der Art, daß sie sehr verschiedenartige Dinge verbindet. In Beziehung auf die äußern Verhältnisse Christi geht freilich ein gewisser Typus durch beide hindurch, aber dies kann nicht die Ursache gewesen sein, daß sie mit einander verbunden wurden. Der Schlüssel liegt erst in einer Combination, die sich ergiebt, wenn wir beide Paare im Verhältnisse zu einander betrachten. Das Zeugniß der Jünger ist hervorgerufen durch die Frage Christi: Was denken die Leute von mir? Dies hängt damit zusammen, daß er seine Jünger ausgeschickt hatte, um das Reich Gottes zu predigen; da war es natürlich, daß er diese Frage an sie richtete. Auf dieselbe Weise kam Christus auch zur Kenntniß von dem Interesse des Herodes an ihm. Das Zeugniß der Jünger hängt unmittelbar mit der Geschichte von der Verklärung zusammen, und zwar durch eine Zeitbestimmung, die wir sonst nicht finden, und welche, obwohl sie zwischen 6 und 8 Tagen differirt, doch zusammenstimmt, wenn man die verschiedene Zählung vom Anfangs- und Endpunct berücksichtigt. Nun sieht man, daß das zusammenströmende Volk das Gespräch Christi mit seinen Jüngern nach ihrer Rückkehr von jener Sendung unterbrochen hatte; so fällt die Speisungsgeschichte dazwischen. Man sieht also, wie Zusammengehöriges doch nicht zusammengestellt wurde. — Fragen wir nun, was für eine Beziehung diese Elemente zur evangelistischen Thätigkeit haben, so haben die letzten beiden, das Zeugniß der Jünger und die Stimme aus der Wolke bei der Verklärung, eine so große Bedeutung für die Geltung der messianischen

Dignität Christi, daß sie allgemein verbreitet wurden und in einer schriftlichen Abfassung nicht fehlen durften. Die ersten beiden Elemente scheinen in dieser Beziehung nicht so prägnant; doch kann man auch hier einen Grund zur Zusammenstellung finden.

Fragen wir noch einmal, wie sich Lucas zu der Sammlung von Reden verhält, die dem Matthäus zum Grunde liegt, so sind es vorzüglich drei Massen, die in diesen Abschnitt vertheilt sind, die Bergpredigt, die Instruction an die Apostel und die Parabeln vom Reiche Gottes. Die Bergpredigt hat Lucas in einer andern Redaction, cap. 6, 17—49., und Manches aus derselben hat er an einer andern Stelle. Dies hat schon früher den Gedanken sehr allgemein gemacht, daß die Bergpredigt bei Matthäus nicht in einem Zusammenhange gehalten sei, z. B. das Vater Unser hat Lucas an einer ganz andern Stelle und zwar mit der eigentlichen Veranlassung. Zwar haben mehrere neuere Ausleger die Einheit der Bergpredigt vertheidigen wollen; aber wenn man daran denkt, daß die Parabeln ihrer Natur nach gar nicht hinter einander vorgetragen sein können, so muß dasselbe auch für den ersten Theil der *λόγια* gelten. Es könnte zwar sein, das Lucas die *συγγραφή* des Matthäus gekannt hat; aber weil er *καθεξῆς* schreiben wollte, so machte er von der Ordnung derselben keinen Gebrauch und stellte Jedes an seinen besondern Ort.

Aus den Zusammenstellungen, die wir bisher betrachtet haben, sehen wir, daß einige allgemein verbreitet waren aus dem Prinzip der Analogie des wichtigen Inhalts, andere aus der ursprünglichen Combination der Erzählungen. Letzteres ist besonders bei denen der Fall, die nur von den Aposteln herrühren konnten; die Combination des Sturms und der Heilung des Dämonischen konnte nur von denen ausgehn, die mit im Schiffe waren und mit Christo ausstiegen; ebenso mußte die der Erweckung der Tochter des Jairus und der Heilung der Blutflüssigen von Einem der Zwölf sein, die Christum immer begleiteten; dasselbe gilt von der Verklärung auf dem Berge, die mit ihrer Zeitbestimmung und in der Verbindung mit der Heilung des Mondsüchtigen nur von

denen erzählt werden konnte, die mit auf dem Berge waren. Dies ist also eine ursprünglich apostolische Combination. Daß die Apostel zur Verbreitung dieser Erzählungen sehr beitrugen, ist natürlich wegen ihrer Wichtigkeit und des Frappanten darin. Außerdem stand damit die Abreise Christi aus Galiläa und die Vorhersagung seiner Leiden in Verbindung; also war es ein so prägnantes Moment, daß es nicht übergangen werden konnte. — Da müssen wir also gestehn, daß das Zusammentreffen mehrerer geschriebener Evangelien in diesen Combinationen gar Nichts für irgend ein Verhältniß derselben unter einander oder für eine bestimmte apostolische Direction in Bezug auf das Schreiben beweis't, wenngleich die Combination selbst auf der apostolischen Erzählung beruht.

§. 71.

Wir haben aber über das, was auf dem Galiläischen Boden liegt, noch mehr Betrachtungen anzustellen. — Zuerst müssen wir uns rückwärts wenden und auf den Anfang unsrer Evangelien sehn, sofern sie von dem erzählen, was dem öffentlichen Auftreten Christi vorherging.

In unsern vier Evangelien finden wir in Bezug hierauf zwei verschiedene Maximen: Johannes und Marcus fangen geradezu mit dem öffentlichen Auftreten Christi an und erzählen von seiner Geburt und seinem frühern Leben gar Nichts; Matthäus und Lucas haben Erzählungen von seiner Geburt und den ersten Begebenheiten seiner Kindheit. Diese entgegengesetzten Maximen mögen wohl mit entgegengesetzten Ansichten zum Theil zusammenhängen. Man kann sich eine solche denken, die alles Frühere für gar nicht im Zusammenhang mit dem Zweck der evangelistischen Thätigkeit stehend ansah; denn das *κήρυγμα* von der Person Christi und das von der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* war nur eins und dasselbe, und so war von Christo Nichts zu erzählen, was dem *κήρυγμα* der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* voranging. Dies trifft nicht die Erzählung von Johannes dem Täufer, denn damit

fing das εὐαγγέλιον an, wie dies Marcus bestimmt ausspricht. — Daß nun Schriften, die ihrem Volumen nach so ähnlich und ihrem Hauptzwecke nach so identisch sind, doch so entgegengesetzte Maximen befolgen können, darüber giebt uns die Beschaffenheit dieser Erzählungen einigen Aufschluß. Es konnte nemlich Christen geben, denen dies ein sehr wichtiger Beweis für die messianische Würde Jesu war, daß er aus der Familie Davids abstammte; Andern aber mochte dies weniger am Herzen liegen, denn nur Judenchristen konnte es von großer Wichtigkeit sein. Aber nicht nur Matthäus hat diese Erzählungen, sondern auch Lucas, der doch seiner ganzen Persönlichkeit nach für einen Heidenchristen gilt; und es sind innere Kennzeichen genug dafür da, daß er nicht judaisirte. Aber er konnte diese Erzählungen aus einem ganz andern Grunde aufnehmen, nemlich wegen des καθεξῆς, das er sich zum Zweck gemacht; da nahm er, was er von der Kindheit Jesu vorfand. Denken wir diese letzte Tendenz und erwägen, daß Maria nach Christi Himmelfahrt mit seinen Jüngern zusammen lebte und diesem engsten christlichen Kreise genau angehörte: so müßten wir uns wundern, wenn durch sie nicht mehrere Erzählungen aus der Jugend Christi sollten in Umlauf gesetzt sein; es ist so natürlich, daß, nachdem die Erscheinung Christi vorüber gegangen war, man nun auch nach dem Frühern fragte. Also muß diese erste christliche Gesellschaft mehrere Nachrichten von seiner Geburt und seinem ersten Leben gehabt haben. Warum sind diese ganz verschwunden? Ganz sind sie es nicht, denn die apocryphischen Evangelien enthalten Manches davon; und wenn auch Vieles fabelhaft ist, so braucht es doch nicht erfunden zu sein, sondern nur entstellt durch die Wundersucht. Lucas nun, der ein eigentliches historiographisches Interesse besitzt, hat ein paar einzelne Momente fixirt, die Geburt und Darstellung im Tempel und die erste Theilnahme Christi an den Festreisen; aber da bricht er ab und schließt mit der allgemeinen Formel, daß er bei seinen Eltern in Nazareth in kindlichem Verhältnisse gelebt habe. Schwerlich können wir daraus schließen, daß alle andern Erzählungen schon

verschwunden waren, als die Materialien zu diesem Evangelium zusammengestellt wurden, sondern, daß sie dem Lucas nicht bedeutend genug erschienen sein müssen, um sein Evangelium damit auszufüllen, das mit andern Erzählungen schon hinlänglich versehn war. Nun sind die ausgewählten Züge gerade sehr bedeutend, um die Richtung Christi auf die Frömmigkeit in seiner Kindheit zu bezeichnen. Die apocryphischen Evangelien reden von einer Theilnahme Christi an dem Gewerbe seines Vaters, welche wohl möglich ist [1]).

Wenn wir die Erzählungen des Matthäus aus dieser frühern Zeit mit denen des Lucas vergleichen, so ist klar, daß sie von verschiedenen Voraussetzungen ausgehn und nicht mit einander zu vereinigen sind, so daß nur die einen richtig sein können. Dies läßt sich sehr natürlich erklären eben aus der vereinzelten Auffassung der Erzählungen, wobei immer zu ergänzen blieb, was von dem Einen so, von dem Anderen so geschah. Ich verweise hierbei auf meine Schrift über den Lucas [2]), und ich glaube, wer nur einige Uebung hat, das, was Verschiedene aufgefaßt haben, zusammenzubringen, wird die Sache nicht anders ansehn können, als dort geschehn ist.

Die lange besprochene Frage, ob die beiden ersten Capitel des Matthäus ächt seien, verliert bei unsrer Theorie ihre Bedeutung; denn sie kann hierbei nur ausdrücken, ob die beiden Capitel schon zur ersten Redaction unsers Matthäusevangeliums gehört haben, oder nicht. Dies aber zu läugnen, ist gar kein Grund; denn es fehlen darüber die äußern Zeugnisse. Indeß ist nicht ohne Bedeutung, daß die Kirchenväter, wenn sie von den mit unserm Matthäus verwandten Evangelien sprechen, immer die Frage mit in Betracht ziehn, ob sie die *γενεαλογία σαρκική* hatten, oder nicht. So wie wir die Sache behandeln, können wir nicht anders sagen, als: der Redacteur unsers Evangeliums hat diese Genea-

1) Vergl. Marc. 6, 3. mit Matth. 13, 55.
2) Schleierm. üb. d. Schr. des Lucas S. 20—49.

logie irgendwo vorgefunden und sie aufgenommen. Sagt man nun: die erste Ueberschrift *βίβλος γενέσεως* I. *Χρ.* gehört nur zu dieser Genealogie, so ist das richtig; denn es als „Geschichte der irdischen Erscheinung Christi" zu verstehn, ist ganz willkürlich; es ist dies eine Ueberschrift, wie sie jede Genealogie hatte, welche damals wohl nur noch Familien von priesterlichem Amte oder davidischem Ursprunge besaßen. Es ist also dies ein Product von dem jüdischen Interesse aus, Christum als Nachkommen Davids darzustellen. Damit will ich aber diese Genealogie nicht verdächtigen, sondern nur sagen, daß eine besondere Richtung dazu gehörte, sie aufzusuchen; und daß sie in unserm Matthäusevangelium steht, bewährt, daß der Redacteur auch dieses Interesse hatte.

Alles Andere aus dem frühern Leben Christi mußte aus den kirchlichen Evangelien, (d. h. solchen, die auf der einen Seite eine hinlängliche Beglaubigung ihres Inhalts haben, auf der andern Seite auf eine gewisse Vollständigkeit Anspruch machen) als das minder Wichtige nothwendig wegbleiben und allmählig verloren gehn. Unter den noch übrig gebliebenen apocryphischen Evangelien haben einige besonders den Zweck, das frühere Leben Christi darzustellen und zu zeigen, daß die Kraft des Wunderthuns schon vom Anfange seines Lebens ihm beigewohnt habe. Wir sehn, wie dieses der Wundersucht einen großen Spielraum eröffnete, zugleich aber, wie im noch einfachern und richtigern Zustande Erzählungen dieser Art in den Evangelien nicht vorkommen konnten, weil dadurch das richtige Verhältniß gestört und das Volumen zu sehr vergrößert worden wäre. — Ohne also eine Hypothese über ein bestimmtes Verhältniß der drei Evangelien zu einander zum Grunde zu legen, können wir uns darüber verständigen, daß gewisse Elemente in ihrer Verbindung dagewesen und von allen gleichmäßig aufgenommen sind, ohne daß sie von einander gewußt haben, und daß andere Elemente ebenso ausgelassen sind. Es bleibt nur die Differenz der Regionen übrig. Bei Matthäus ist der Grund, warum er jene Erzählungen aufgenommen hat, offenbar das Interesse seines Volks, den Begriff der messianischen

Würde Christi vorwalten zu lassen; bei Lucas ist es ein Streben nach historischer Totalität. Bei Johannes und Marcus ist das Gegentheil von diesem, und es frägt sich nur, ob bei beiden dieselbe oder eine verschiedene Maxime zum Grunde liegt.

Es frägt sich nun, wie es mit dem Einzelnen ist, was die Evangelien gemeinschaftlich haben, und was nicht. Dahin gehören die mit der Taufe Christi zusammenhängenden Nachrichten über Johannes den Täufer und seine Äußerungen über Christus[1]). Dies war in der That ein unnachläßliches Element nicht nur außerhalb Palästina, sondern wegen des Zeugnisses über Christus auch innerhalb desselben. Daß nun diese Nachrichten im Wesentlichen des Inhalts übereinstimmen, ist natürlich, da ein bestimmtes Factum zum Grunde liegt, und mehrere Apostel Christi vorher vertraute Schüler des Johannes gewesen waren.

Analog ist die spätere Gesandtschaft des Johannes an Christus und die Erklärung Christi über Johannes nach derselben[2]). Diese mußte denen, die früher in einem Verhältnisse zu Johannes gestanden hatten, sehr wichtig sein, und die Antwort Christi hatte außerdem große Bedeutung für das *κήρυγμα* von Christo. Es ist also natürlich, daß Beides in der apostolischen Ueberlieferung vorhanden ist. In der Erzählung des Lucas verwischt es sich, daß diese Sendung aus dem Gefängnisse des Johannes gekommen; indeß eine leise Andeutung davon, daß die Wirksamkeit des Johannes vorüber war, findet sich doch in den Worten Christi *τί ἐξεληλύθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι;*

Eine andere gemeinschaftliche Erzählung ist die von der Berufung der beiden Brüderpaare, der Söhne des Zebedäus und des Petrus und Andreas[3]). Da diese von den vertrautesten Aposteln Christi handelt, so mußte sie natürlich eine

---

1) Matth. 3, 1—12. Marc. 1, 1—8. Luc. 3, 1—20.

2) Matth. 11, 1—19. Luc. 7, 18—35.

3) Matth. 4, 18—22. Marc. 1, 16—20. Luc. 5, 1—11.

große Publicität in der evangelistischen Verkündigung haben. Nun ist da freilich eine große Differenz zwischen den drei Evangelien und dem des Johannes [1]); nach den ersteren scheint es die erste Bekanntschaft Christi mit diesen Männern gewesen zu sein, nach Johannes aber kannte er sie schon vorher. Doch läßt sich dies sehr gut ausgleichen. Die in den drei ersten Evangelien erzählte Berufung war es erst, womit das Zusammensein jener mit Christus anfing, wenngleich dieselbe ihnen nicht unerwartet kam, und sie ihm nicht völlig unbekannt waren. Wenn sie also gefragt wurden, wie sie mit Christo zusammengekommen waren, und sie antworteten: durch jene Berufung in Galiläa: so konnte es leicht scheinen, als ob dies erst der Anfang ihrer Bekanntschaft war. Dies war zugleich das am meisten Anschauliche, weßhalb es mehr verbreitet wurde, wogegen die Erzählung des Johannes sich gar nicht eignet, so isolirt vorgetragen zu werden, wie es doch das Erste in der evangelistischen Thätigkeit sein mußte. — Nun hängt diese Berufung bei Lucas mit dem Fischzuge Petri zusammen, so daß seine Erzählung nicht leicht mit der des Matthäus zu vereinigen ist. Da kann man sich eben so leicht denken, daß nur zufällig diese beiden Begebenheiten so verbunden worden, wie, daß sie ursprünglich zusammengehörten und in der zweiten und dritten Hand getrennt sind, weil doch der Fischzug nicht so wesentlich zur Erzählung von der Berufung zu gehören schien. Aber der Schein der ersten Bekanntschaft ruht auf dieser Erzählung eben so gut, wie auf der andern. Man kann aber hieraus einen neuen Grund schöpfen, es zu bezweifeln, daß für die Anordnung der Begebenheiten eine apostolische Leitung Statt gefunden habe, denn es würden die Apostel jenen Schein berichtigt haben.

Eine ähnliche Begebenheit ist die Heilung der Schwiegermutter des Petrus vom Fieber [2]). Da ist es die Localität von einem apostolischen Hauswesen, welche zur Verbreitung

1) Joh. 1, 37—42.

2) Matth. 8, 14—16. Marc. 1, 29—34. Luc. 4, 38—40.

dieser Erzählung beitrug. Es sind der Züge von dem nähern Verhältnisse Christi zu den zwölf Aposteln so wenige, daß man sich viel mehr darüber wundern muß, daß nicht mehr vorkommen, als darüber, daß dieser eine so verbreitet ist. Nun ist aber doch nicht zu bezweifeln (ich bin gewiß ein guter Protestant), daß Petrus gewissermaßen der Vorstand der Apostel war; daher mußten Erzählungen, die sich auf ihn bezogen, besonders verbreitet sein.

Nun ist noch eine Heilungsgeschichte den Evangelien des Matthäus und Lucas gemeinsam, die des Knechtes eines Hauptmanns [1]). Dies war ein so ausgezeichnetes Wunder, weil es ohne die persönliche Anwesenheit Christi vor sich ging, daß hinter dieser Erzählung natürlich viele andere in Schatten treten mußten; auch war bemerkenswerth, daß der, welcher um die Heilung bat, sehr wegen seines Vertrauens belobt wurde. Freilich sind auch hier Differenzen, die nur dadurch zu erklären sind, daß die Erzählung durch die zweite und dritte Hand gegangen war.

Nun wollen wir die Erzählungen aus diesem galiläischen Complexus betrachten, welche die Evangelien nicht gemeinschaftlich haben. Da finden wir bei Matthäus und Marcus eine Erzählung von der Enthauptung des Johannes [2]), die bei Lucas nur mit ein paar Worten angedeutet ist. So wie Matthäus die Sache berichtet, sieht man deutlich, daß die Erzählung nicht von einem Apostel herrühren kann, denn es ist eine gewisse Unklarheit im historischen Verlauf darin unverkennbar. Hier ist bei Lucas nicht eine Abweichung, sondern nur eine Verschweigung und andere Stellung; an sich stand die Enthauptung des Johannes in keiner bedeutenden Beziehung zum Leben Christi, daher überhaupt weniger darauf geachtet wurde. Die nähern Nachrichten über den Tod des Johannes konnten nur von denen herrühren, die in einem nähern Verhältnisse zu ihm standen.

Ebenso hat Matthäus gemeinschaftlich mit Marcus die Ge-

1) Matth. 8, 5—13. Luc. 7, 1—10.
2) Matth. 14, 3—12. Marc. 6, 17—29. vergl. Luc. 3, 19. 9, 9.

schichte von dem cananäischen Weibe und von der Speisung der Viertausend[1]). Beides hat Lucas nicht. Das Erste kann nur merkwürdig sein in Beziehung auf die Art, wie Christus einen Gebrauch seiner Wunderkräfte für Nichtisraeliten abwenden will, doch aber hernach ihn zuläßt. Diese Erzählung mußte ein sehr verschiedenes Interesse haben, je nach der verschiedenen Ansicht von Messianität. Für Einige mochte gar nichts Besonderes darin liegen, Andern war es etwas sehr Bedeutendes. Von der Speisung der Viertausend hat man schon oft die Meinung aufgestellt, daß es nur eine andere Redaction von der ersten Speisungsgeschichte ist, die für eine ganz andere gehalten wurde. Daher steht sie in den zwei Evangelien neben jener, während weder Lucas noch Johannes sie hat.

Ganz allein hat Matthäus die Geschichte von dem Stater[2]). Weil dies nun gerade eine Erzählung aus dem Hause des Petrus ist, und man daraus sieht, daß Christus sich bei ihm aufzuhalten pflegte, so kann es sonderbar scheinen, daß sie nicht bei Marcus ist, wenn er aufschrieb, was er von Petrus hatte. Aber Petrus konnte nur solche Erzählungen hervorheben, die Bezug auf die διδασκαλία hatten, und davon bot diese nicht viel; denn die Aeußerung über das Abgabenwesen ist hier lange nicht so geeignet für die Belehrung über diesen Gegenstand, als die spätere vom Zinsgroschen; so daß sie Marcus gar nicht vom Petrus hörte. Dagegen kann sie nachher im Kreise der Jünger erzählt und so in den evangelistischen Vortrag gekommen sein.

Lucas hat eigenthümlich die Erzählung von einem Besessenen, der in der Schule geheilt wurde[3]), woran Nichts weiter merkwürdig ist, als daß dieser Christum den ἅγιος τοῦ θεοῦ nennt; dann hat er allein die Auferweckung des Jüng-

---

1) Matth. 15, 21—31. und 32—39. Marc. 7, 24—31. und 8, 1—10.
2) Matth. 17, 24—27.
3) Luc. 4, 31—37. Marc. 1, 21—28.

lings zu Nain[1]) und die Erzählung von der Sünderinn, die Christum bei einem Gastmahl salbt[2]). Lucas hat die Salbung in Bethanien nicht, welche die andern drei Evangelien erzählen; man könnte also fragen, ob nicht das Geschichtliche von beiden Erzählungen dasselbe sei. Nun läßt es sich nicht gut denken, daß Christus in Bethanien und in so genauer Bekanntschaft mit seinen speciellsten Freunden Anlaß gefunden hätte, über die Vernachlässigung, die ihm in dem Hause widerfahren, zu klagen, wie wirs bei Lucas finden. Ist es also dieselbe Geschichte, so müßte sie doch schon durch viele Hände gegangen sein; aber es kann auch eine andere sein.

Es giebt auch ein paar Erzählungen, die Marcus allein hat, nemlich die Heilung eines *κωφὸς μογιλάλος*[3]), wahrscheinlich eines Taubstummen, und die eines Blinden in der Nähe von Bethsaida[4]). Diese Erzählungen haben etwas Eigenthümliches, nemlich daß Christus sich bei beiden Heilungen auch gewisser materieller Mittel bedient, aber allerdings solcher, bei denen man sich keinen Causalzusammenhang mit der Heilung denken kann. Da ist es möglich, daß gerade deswegen die andern Evangelisten diese als zu unbedeutend im Vergleich mit den andern Wundergeschichten, wo Christus durch sein bloßes Wort heilte, wegließen. Man hat hieraus schließen wollen, daß Marcus eine gewisse Neigung habe, die Wunder Christi natürlich zu erklären; aber das ist doch gar nicht darin zu finden. Eben so wenig läßt sich freilich denken, daß diese Erzählungen aus denen seien, die Petrus zum Behuf seiner *διδασκαλία* mittheilte, denn dazu eignen sie sich gar nicht. Aber es ist doch sehr natürlich, daß Jemand, der unabhängig eine Zusammenstellung vorhandener Materialien macht, eine eigenthümliche Schätzung über den Werth der aufzunehmenden Stücke hat.

---

1) Luc. 7, 11—17. vergl. Schleierm. üb. d. Schr. d. Luc. S. 103.
2) Luc. 7, 36—50. vergl. a. a. O. Seite 110 ff.
3) Marc. 7, 32—37. 4) Marc. 8, 22—26.

Wie es zugegangen ist, daß eine Erzählung wie die Auferweckung des Jünglings zu Nain nicht in den andern Evangelien ist, das ist doch nicht ganz so schwer zu erklären, wie daß die Geschichte des Lazarus allein bei Johannes steht. Einen Aufschluß giebt, daß die Localität eine solche ist, in der sonst Nichts vorkommt. Die Evangelisten, die in Galiläa sammelten, wurden durch die localen Andeutungen in der apostolischen Tradition geleitet; Nain aber liegt außer dem gewöhnlichen Zuge und war gar nicht bekannt, und deshalb mochte diese Geschichte wohl nicht so verbreitet sein.

Matthäus hat noch einige Sachen in diesem galiläischen Complexus, die bei Lucas später vorkommen und von der Art sind, daß sie sich leichter auf einer Reise geschehn denken lassen. So die Erzählungen, wobei die Beschuldigung vorkommt, daß Christus die Teufel durch Beelzebub austreibe [1]). Wo Christus länger war, hätten die Pharisäer gar nicht so Etwas sagen können, ohne sich selbst zu compromittiren. Ferner einige so zu sagen epigrammatische Conversationen Christi mit Solchen, die sich erboten, ihm zu folgen [2]). Diese waren gut an ihrer Stelle, wenn Christus auf einer längeren Reise war. Ebenso gehört hierher die Stelle, wie Christus seine Jünger vor dem Sauerteige der Pharisäer warnt, was sie als einen Vorwurf verstanden, daß sie nicht genug mit Speise versehn seien [3]), was auch nicht so denkbar ist in Gegenden, wo Christus länger blieb.

Das Resultat, wenn wir die Erzählungen aus der galiläischen Localität zusammennehmen, ist, daß sich offenbar das Uebereinstimmende und Abweichende der verschiedenen Evangelien gut erklärt, wenn wir nur von der Aufgabe einer Beschränkung der schriftlichen Abfassungen für den Gebrauch und von der verschiedenen Dignität, welche die einzelnen Erzählungen hatten, ausgehn.

1) Matth. 9, 34. 12, 24 ff. vergl. Luc. 11, 15 ff.
2) Matth. 8, 19—22. vergl. Luc. 9, 57—62.
3) Matth. 16, 6—12. Marc. 8, 14—21. vergl. Luc. 12, 1.

§. 72.

II. Die zweite Hauptmasse, welche **die zwischen Galiläa und Jerusalem liegenden Elemente** enthält[1]), hat einen von dem der vorigen sehr verschiedenen Character. Der Umfang derselben ist bei den drei Evangelien erstaunlich ungleich; sie umfaßt, wenn wir den Einzug in Jerusalem absondern, bei Matthäus zwei Capitel, bei Marcus eins, bei Lucas aber beinahe zehn. Dabei sind hier äußerst wenig gemeinschaftliche Puncte und nur **eine** gemeinschaftliche Combination, nemlich die der kurzen Erzählung von den zu Christo gebrachten Kindern mit der Frage nach dem ewigen Leben, die Jemand an ihn richtete[2]). — Wir sehn, wie viel reicher, als die andern beiden, Lucas in diesem Abschnitt ist; allerdings kommt hier Manches bei ihm vor, was Matthäus an einem andern Orte hat, namentlich viele gnomische Aussprüche Christi, die an bestimmte Thatsachen angeknüpft sind, während sie bei Matthäus ganz für sich stehn.

An jene Erzählungen, die alle Drei gemeinschaftlich combinirt haben, schließt sich bei Lucas die von einem Blinden bei Jericho. Da war der Uebergang über den Jordan auf dem Wege nach Jerusalem; Christus war also schon nahe am Ziele seiner Reise. So muß eine Tradition auch wohl jene andern beiden Erzählungen ans Ende dieses Abschnitts gestellt haben. Daß aber nicht alle Drei aus **einer** Quelle schöpften, sehn wir daraus, daß Lucas mit der Geschichte des Blinden die des Zachäus verbindet, von dem Matthäus Nichts weiß. — Außer diesen Erzählungen hat nun Matthäus hier nur einige Reden Christi mit bloß dialogischer Veranlassung ohne weitere Thatsachen. Nun ist offenbar, daß der Redacteur unsers Matthäus, der die *διάταξις λογίων* aufnehmen wollte und nun noch die große Masse von Reden Christi in Jerusalem vor sich hatte, mit der Einschaltung von Thatsachen sehr sparsam sein **mußte**, wenn er das Volumen nicht überschreiten

1) Matth. 19 und 20. Marc. 10. Luc. 9, 51—19, 28.

2) Matth. 19, 13—30. Marc. 10, 13—31. Luc. 18, 15—30.

wollte. Bei Lucas tritt es sehr merklich hervor, daß alle Begebenheiten in dieser Abtheilung in einer großen Unbestimmtheit des Ortes gehalten werden; da heißt es *ἐν τόπῳ τινὶ* oder *ἐν μιᾷ τῶν συναγωγῶν* oder dergleichen. Andere Erzählungen fangen mit der ausdrücklichen Bemerkung an, daß Christus damals auf der Reise nach Jerusalem war.

So sieht man deutlich, daß alles, was nicht auf den galiläischen Aufenthalt zurückzuführen ist und nicht den Stempel des hierosolymitanischen an sich trägt, als auf der Reise geschehen angesehn wird. Aber nicht Alles läßt sich doch auf eine und dieselbe Reise bringen, denn einmal heißt es, Jesus sei durch Samaria nach Jerusalem gereis't, Anderes aber ist so, daß man sieht, daß er den Weg durch Peräa nahm. Was Matthäus davon im galiläischen Abschnitte hat, scheint allerdings mehr auf die Reise zu passen, wie es Lucas hat; Anderes dagegen kann doch in Galiläa vorgefallen sein, nur wußte man die Localität nicht genau. Die herrschende Vorstellung bei Lucas ist aber, daß Alles auf der Reise nach Jerusalem geschehen sei.

Es finden sich hier mehrere dem Lucas ganz eigenthümliche Erzählungen. So die Aussendung der 70 Jünger[1]), die an den Vorsatz, nach Jerusalem zu reisen, geknüpft wird. Da hat Lucas viele von den Vorschriften, die Matthäus in der Instruction der zwölf Apostel hat. Man darf sich dies nur recht vergegenwärtigen, um überzeugt zu werden, daß an eine apostolische Leitung bei diesen Zusammenstellungen gar nicht zu denken ist. Die andern Evangelien wissen von den Siebenzig Nichts; ihre Zahl ist eben so merkwürdig, wie die der Zwölf, die sich auf die 12 Stämme bezog. Siebenzig war die Zahl der Aeltesten, welche Moses einsetzte. Die Notiz muß doch Lucas überkommen haben; es ist aber sehr möglich, daß Andere sich dies Factum ganz anders gedacht haben, mehr zufällig, oder zu einem besondern Behuf, z. B. wenn eine Festcaravane zu groß wurde, so theilte

1) Luc. 10, 1—24.

sie sich. Aber daß nun solche Anweisungen daran geknüpft sind, die auf das ganze Geschäft einer Verkündigung des Evangeliums für die Zukunft gerichtet sind, das stimmt nicht mit einem solchen Factum. — Lucas hat hier ferner eine Erzählung, daß ein Pharisäer Christum zum Gastmahl einladet, und dieser die üblichen Waschungen vorher unterläßt, woran sich Reden knüpfen [1]). Dies paßt für eine Reise besser, als für einen constanten Aufenthalt; es ist kein *δεῖπνον*, sondern ein *ἄριστον*, Frühmahl, nach welchem Christus die Reise fortsetzen konnte. Da mochte er die Waschung unterlassen haben, weil er eben von seiner Frühherberge gekommen war. — Von andern Erzählungen hingegen ist es nicht so klar, daß sie sich auf eine Reise beziehn, z. B. daß die Nachricht gebracht wurde von Galiläern, die Pilatus bei der Opferung hatte umbringen lassen [2]). Opfer durften nur in Jerusalem gebracht werden; es mußte also dort bei einem Feste geschehn sein; erzählt werden konnte es aber eben so gut in Galiläa, und nur wegen der unbestimmten Localität wurde es hierher gesetzt. — Bei den 70 Jüngern wird ihre Aussendung unmittelbar mit ihrer Rückkehr in Verbindung gesetzt. Dazwischen muß aber doch Manches vorgefallen sein. Man sieht also, wie Lucas die ursprüngliche Erzählung, wo Beides hinter einander stand, ganz so gelassen hat.

Es würde nun nicht unsrer Absicht entsprechen, die einzelnen Erzählungen bei Lucas alle durchzunehmen, sondern es kommt nur darauf an, das Verhältniß dieses ganzen Abschnitts zur Anschauung zu bringen. Nun hat man oft die Meinung aufgestellt, daß dieser Abschnitt bei Lucas, der in den beiden andern Evangelien fehlt, ursprünglich eine besondere Schrift gewesen sei, die Lucas seinem Evangelium einverleibt habe. Gewöhnlich hat man diese eine Gnomologie genannt, aber mit Unrecht, denn es kommen mehr Dialoge und größere Parabeln vor, was man doch

1) Luc. 11, 37—52.
2) Luc. 13, 1—9.

nicht gnomologisch nennen kann; außerdem ist eine Menge von Erzählungen darin, wo das Thatsächliche überwiegend, ist und die einzelnen Aussprüche Christi nicht so als die eigentliche Spitze hervortreten. Aber wenn man das zusammennimmt, was ich bisher darüber gesagt habe, und man will es einen Reisebericht nennen und annehmen, daß eine Menge von Thatsachen, weil sie einen zwischen dem galiläischen und hierosolymitanischen schwebenden Character haben, in diesen Reisebericht aufgenommen ist: so würde ich Nichts dagegen einzuwenden haben[1]). De Wette aber protestirt gegen diese Meinung[2]), weil die Eigenthümlichkeit des Schriftstellers in diesem Abschnitte ganz dieselbe sei, wie in allen übrigen. Aber das ist gar nicht die Ansicht, daß er sollte das Vorgefundene so roh aufgenommen haben, ohne an der Diction zu ändern, sondern er muß es seinem Vorsatze gemäß (Luc. 1, 1—4) überarbeitet haben. Wenn man wegen dieser Einheit der Schreibart dagegen protestiren wollte, daß die einzelnen Erzählungen früher vorhanden gewesen, als die Zusammenstellung, so wäre das doch ganz außer dem richtigen Verhältniß der Sache. Wenn man von eigentlichen Rhapsoden absieht, die es doch immer nur mit Poesie zu thun hatten, so wird Niemand ein Gelesenes oder Gehörtes genau wiedererzählen, eben so wenig genau niederschreiben; sondern wenn er auch in Manchem genau und wörtlich folgt, besonders wo Reden und Worte eines Andern erzählt werden, so wird doch seine eigne Art mit hineinkommen, bald mehr bald weniger. So auch bei dem Schriftlichen, nur daß dieses eine etwas größere Gewalt ausübt, als das Mündliche. Doch möge das frühere Sovorhandensein unentschieden bleiben; was ich eigentlich sagen wollte, ist nur dieses, es beziehe sich Alles so sehr

---

1) Vergl. Schleierm. üb. d. Schr. d. Luc. S. 158—250. Darnach ist von Luc. 9, 51. nicht bis c. 18, 14., sondern bis c. 19, 48. zusammenzufassen.

2) Siehe De Wette Einl. §. 92. vergl. §. 86. not. a. und §. 93 b. not. b.

auf die fortgehende Reise, als ob es in dieser Beziehung zusammengestellt wäre. Daß eine solche Zusammenstellung früher zu Stande gekommen sei, ist an und für sich nicht unwahrscheinlich. Denn die Leidensgeschichte wurde gewiß bald als ein Ganzes vorgetragen; und so konnte man auch rückwärts gehend das zusammenfassen, was der Herr in Jerusalem vor seiner Gefangennehmung gethan. Das Nächste war dann die Reise. Der Uebergang zur gänzlichen Zusammenstellung wird dadurch desto leichter. Aber freilich auch ohne dergleichen vorzufinden, sondern wenn Lucas hier auch nur kleinere Erzählungsganze hatte, mündliche oder schriftliche (wie ich denn die letztern überhaupt nicht angenommen, um die Evangelien aus der Differenz zu erklären, sondern nur als in der Natur der Sache liegend): so mußte er sich nach seiner vorsichtigern Weise alles, was weder galiläisch aussah noch hierosolymitanisch sein konnte, in diese für ihn einzige Reise zusammenstellen. Dieses war eine Sache des Urtheils, da die Localität selten angegeben wurde (er fand nur Jericho vor bei dem Blinden und bei Zachäus, daher ihm dieses als Ende bestimmt war), und ich habe zu zeigen gesucht, daß Lucas dabei richtig verfuhr. Der Verfasser des Matthäusevangeliums war durch die *διάταξις* auch in Bezug auf die Begebenheiten schon genirt und ist eben deshalb, weil er doch schon in allen drei Massen von Reden Nichtgleichzeitiges verbunden fand, hierin weniger sorgfältig.

§. 73.

Stellen wir uns also das Verhältniß der Ähnlichkeit und der Differenz unsrer Evangelisten so vor, daß das, was sie gemeinschaftlich haben, solche Züge sind, die überall in der evangelistischen Überlieferung vorkommen mußten, dagegen das, was jeder besonders hat, solche, die jeder nach seiner besondern Individualität auswählte: so bleibt uns doch noch ein sehr schwieriger Punct zu betrachten übrig, nemlich daß wir bei Johannes noch andere Materialien haben, von denen man fragen muß, warum nicht auch sie in die drei verwandten Evangelien gekommen sind. Ich gehe

von keiner andern Voraussetzung aus, als daß unser Evangelium wirklich ein Werk des Apostels Johannes ist, auch nicht von einem Andern überarbeitet. Wir wollen diese Frage in Beziehung auf die beiden Hauptabschnitte der drei Evangelien, die wir bis jetzt betrachtet haben, aufwerfen, da im letzten Abschnitte eine größere Uebereinstimmung in der Natur der Sache liegt; und ich will zunächst die bedeutendsten Züge hervorheben, die Johannes eigenthümlich hat.

Zuerst fehlt bei den aggregirenden Evangelien alles, was bei Johannes von der ersten Bekanntschaft einiger Apostel mit Christo erzählt wird [1]), also von dem ersten Anfange der Jüngerschaft, angeknüpft an das Zeugniß Johannes des Täufers. Eben so merkwürdig ist das Fehlen des ersten Wunders, das Christus auf der Hochzeit zu Cana verrichtete, und welches Johannes mit einem gewissen Accent als den Anfang der Wunder Christi erzählt [2]). Dies würde viel schwerer zu erklären sein, wenn wir uns eine apostolische Leitung der evangelistischen Ueberlieferung dächten, denn daran würde auch Johannes Theil genommen haben. Gehn wir aber von unsrer ursprünglichen Voraussetzung aus, daß unsre drei aggregirenden Evangelien aus der Masse der evangelistischen Erzählungen hervorgingen, die sich an das apostolische *κήρυγμα* als einzelne Belege anschlossen: so ist natürlich, daß für solche Unterstützung der Lehre durch Erzählung jene Anfänge des Apostelthums keine Bedeutung hatten und daher wohl nicht in die Ueberlieferung kamen, zumal da das beständige Zusammensein der Jünger mit Christo damals noch nicht angefangen [3]). Dasselbe gilt von dem Wunder zu Cana. Christus ging von seiner Taufe, nachdem er sich nur wenige Tage aufgehalten, nach Cana, wohin er mit seinen Jüngern eingeladen war. Aber wir wissen nicht, ob alle Jünger mit auf dem Fest waren, oder nur einige. Es

---

1) Joh. 1, 35—52.
2) Joh. 2, 1—11.
3) Siehe oben S. 268.

mochten von den Zwölf nur wenige dabei sein; außerdem war aus dieser Erzählung kein andrer Lehrstoff zu ziehn, als der, daß Christus in Beziehung auf gesellige Vergnügungen kein Rigorist und Pedant gewesen sei. Aber dies ging schon aus der Art hervor, wie er sich Johannes dem Täufer gegenüberstellte [1]), also wäre die Erzählung von dieser Seite ein überflüssiges Material gewesen. Aber sie war wahrscheinlich wenig bekannt, und der Nachdruck, den Johannes darauf legt, es sei das erste Wunder, scheint eben darauf zu deuten, daß es noch nicht genug bekannt war. Außerdem war Cana ein Ort, wo Christus sich nicht oft und lange aufhielt; daher mochten diejenigen, die nachher evangelische Nachrichten suchten, nicht erwarten, von dorther solche zu bekommen.

Darauf erzählt Johannes von der ersten Festreise Christi. Wenn die andern drei Evangelien nur von einem Aufenthalte Christi in Jerusalem wissen, so folgt daraus nicht, daß sie hierosolymitanische Begebenheiten aus einem frühern Aufenthalte nicht erzählen könnten. Nun berichtet Johannes gleich bei dem ersten Aufenthalte Christi daselbst eine solche Reinigung des Tempels [2]), wie die andern Evangelien in Verbindung mit dem letzten haben. Viele haben hierbei gemeint, es sei dies ein Gedächtnißfehler des Johannes, was mir aber durchaus unwahrscheinlich ist, da er einen zu klaren Ueberblick über die Hauptmomente des geschichtlichen Verlaufs hat. Man braucht sich nur die Sache vorzustellen, wie sie wirklich war, um vorauszusetzen, daß Christus, so oft er in Jerusalem war, jedesmal etwas Aehnliches thun mußte. In der Nähe des Tempels mußten nothwendig Geldwechsler sein wegen der Tempelmünze, ebenso Händler mit Opferthieren. Sie sollten nur eigentlich außerhalb des Tempels sein; allein sie kamen auch in die äußern Vorhöfe und bei großem Gedränge in die Nähe der Hallen, in denen Christus sowohl, wie

1) Matth. 11, 18. 19.
2) Joh. 2, 13—22.

die Phärisäer, lehrte. Und da war natürlich, daß eine gewisse Gewalt angewendet wurde, diese Leute von da wegzutreiben, wo sie kein Recht hatten zu sein. Aber es ist wohl sehr zu erwarten, daß sie immer wieder kamen. Da sich nun die hierauf bezüglichen spätern Handlungen Christi gar nicht sehr von den frühern unterschieden, so war natürlich, daß sie von jedem Evangelisten nur einmal erzählt wurden. Bei Johannes erscheint die That noch stärker, weil Christus damals noch nicht die Auctorität, wie nachher, hatte.

Die Erzählung von der Heilung am Teiche Bethesda[1]) ebenfalls in Jerusalem bot für die *διδασκαλία* Nichts dar, als daß sie am Sabbath geschehn war. Dergleichen hatten aber die andern Evangelisten schon genug aus dem galiläischen Aufenthalte, und es war natürlich, daß sie in ihren letzten Abschnitt nur das aufnahmen, was eine bestimmte Beziehung auf den Verlauf der letzten Begebenheiten hatte, und um so weniger nach solchen Materialien fragten, wovon sie Analoges schon früher hatten. Johannes aber erzählt es um der Reden willen, die sich daran knüpften, und wegen der Verhältnisse, die sich daraus entwickelten. Hätten diese Erzählungen in der evangelistischen Ueberlieferung sich mit der Zeitbestimmung erhalten, so würde die Voraussetzung von einem nur einmaligen Aufenthalt Christi in Jerusalem nicht haben entstehn können; man sieht aber daraus, daß Zeitbestimmungen bei der Ueberlieferung gar nicht genannt wurden, was auch in der Natur der Sache liegt. So mochten die drei Evangelisten viele Züge aus frühern Reisen Christi nach Jerusalem kennen, aber ohne Zeitbestimmung, und so konnten sie gar nicht auf den Gedanken kommen, daß er öfter dort gewesen sei.

Die Heilung des Blindgeborenen[2]) in Jerusalem ist ein an sich merkwürdiges Factum. Aus der Art, wie die Sache von Johannes erzählt wird, sieht man, daß es eine allgemeine Vorstellung gewesen, daß sich angeborene Blindheit auf keine

1) Joh. 5. 2) Joh. 9.

Weise heilen lasse. Wenn also die drei Evangelisten die Wahl zwischen mehreren Blindenheilungen gehabt hätten, so würde das, daß die eine die eines Blindgeborenen gewesen, ein Motiv für sie gegeben haben, diese hervorzuheben. Aber sie mußten sie doch in den letzten Aufenthalt Christi in Jerusalem setzen, und da hatten sie eben erst die Blindenheilung in Jericho gehabt, und es mußte als eine Wiederholung erscheinen, da der Unterschied doch zu gering war. So ist es also wohl möglich, daß diese Erzählung in der evangelistischen Ueberlieferung wohl gewesen ist, aber nicht aufgenommen wurde wegen der Stelle, an die man sie nothwendig bringen mußte. Diese Erklärung hat allerdings nur Bedeutung, wenn man sich denkt, daß die Erzählung von dem Blinden zu Jericho nicht eine ganz vereinzelte war; denn man hatte dann keine reine Auswahl, wenn man den größern Zusammenhang, worin jene Erzählung vorkam, nicht zerstören wollte. Uebrigens bleibt immer ungewiß, ob die von dem Blindgeborenen in die Ueberlieferung überhaupt gekommen ist, denn die Festzeit in Jerusalem war so unruhig und überfüllt, daß ein Bild durch das andere verdrängt, und solche vereinzelte Erzählungsstoffe weniger gesammelt wurden.

Aehnlich ist es mit der Erzählung von der Samaritanerinn[1]) und mit dem Zeugniß von Christo, das Johannes der Täufer gegen seine Jünger ablegte, als sich diese über das Jüngermachen Christi beschwerten[2]). Letzteres geschah in einer Gegend in Judäa, wo Johannes taufte und die Jünger Christi ebenfalls, von der aber die andern Evangelisten nicht erwähnen, daß Jesus dagewesen sei. Dies war also gar kein Ort für die gewöhnliche Genesis des evangelistischen Materials, und da ein Zeugniß des Johannes für Christum schon vorhanden war, so kam es entweder nicht in die Ueberlieferung, oder, wenn es darin war, doch nicht in die Evangelien. Ueberall sieht man, wie Johannes andere Gesichtspuncte hatte, als diejenigen, welche aus

1) Joh. 4, 4—42. 2) Joh. 3, 22—36.

der evangelistischen Ueberlieferung zusammenstellten. Die Geschichte von der Samariterinn hat allerdings viel Merkwürdiges wegen der Aeußerungen Christi in jenem Gespräche. Fragen wir aber, wie Johannes zur Kenntniß derselben gekommen ist, so wird erzählt, daß die Jünger Christum am Brunnen mit der Frau getroffen, aber gar nicht weiter gefragt hätten; dann ging Christus mit ihnen in die Stadt, wo er zwei Tage lang lehrte; darüber kümmerten sich die Jünger um die Unterredung mit der Frau nicht weiter. Johannes aber stand mit Christo in besonders engem Verhältnisse und erhielt von ihm manche vertrauliche Mittheilung; so mag also auch diese Unterredung ihm allein mitgetheilt sein; aber falls auch alle Jünger sie erfahren hatten, so konnte sie doch nicht in den evangelistischen Vortrag kommen, weil sich ein solcher Dialog gar nicht so leicht dem Gedächtniß einprägt.

Das Allerschwierigste ist nun aber, daß die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus[1]) gar nicht in die andern Evangelien gekommen ist. Die Erweckung des Jünglings von Nain ist nur bei Lucas; die Erzählung aber von der Tochter des Jairus konnte nicht veranlassen, die von Lazarus auszuschließen, weil sie von ganz anderer Art ist, da Jesus selbst sagt, sie sei nicht todt; auch ist die Erweckung vom Tode ein Wunder, was in gar kein Verhältniß mit andern zu stellen ist. Nun war aber die Erzählung von Lazarus nach Johannes ganz stadtkundig in Jerusalem, sie kann also nicht früh verschollen sein. Auch legt Johannes einen großen Accent deshalb darauf, weil sie ein vorzügliches Motiv der Gegenparthei gewesen, die Maaßregeln gegen Christus zu beschleunigen. Aus allen diesen Gründen muß man sich sehr wundern, daß gar Nichts davon in den drei Evangelien vorkommt. Der Schlüssel dazu ist aber auch Etwas, worüber man sich nur noch mehr wundern müßte, nemlich daß die drei Evangelien das engere Verhältniß Christi zu der Familie des Lazarus ignoriren. Man kann gar nicht zweifeln, daß Christus

1) Joh. 11, 1—44.

dieselbe schon länger kannte und gewöhnlich bei derselben in Bethanien wohnte, wenn er zum Fest nach Jerusalem kam. Daß nun die drei Evangelien Nichts davon wissen, ist so merkwürdig, daß ich glaube, es ist kein Drittes möglich: entweder man muß das Evangelium Johannis für ein späteres Machwerk halten, oder man muß sich überzeugen, daß die andern drei nicht unmittelbar apostolischen Ursprungs sind. Ich kann keinen Augenblick schwanken, mich für das Letztere zu entscheiden, denn das Evangelium des Johannes trägt so unverkennbare Spuren der Aechtheit und athmet so sehr auf jedem Blatt den Augenzeugen und persönlichen Theilnehmer, daß man sehr von Vorurtheilen eingenommen sein muß und aus der natürlichen Richtung hinausgeschoben, um an der Aechtheit zu zweifeln. Bedenkt man dagegen, wie sich die Nachrichten vom apostolischen Ursprung des Matthäus- und Marcusevangeliums verhalten, wie das des Lucas gar keine Ansprüche darauf macht, und die andern sich nicht sehr von demselben unterscheiden; und stellt man sich vor, daß man sich das Erzählen bei den Aposteln nur als sehr untergeordnet denken muß: so erklärt sich die Sache daraus sehr leicht. In der Beziehung auf die *διδασκαλία* hatte die Geschichte des Lazarus keinen großen Werth; für Johannes aber hatte sie einen solchen wegen des Zusammenhangs mit andern Begebenheiten. Wenn man aber sagt: in dieser Geschichte offenbarte sich doch gerade das Göttliche in Christo und seine Wunderkraft am höchsten: so muß man erwiedern, daß es gar nicht die Hauptrichtung der Apostel gewesen ist, aus den Wundern das Göttliche in Christo zu erweisen. Wenn also die verschiedenen ersten Quellen der evangelistischen Ueberlieferung nun auf diesen Zusammenhang nicht gekommen sind, so muß dies auch einen Grund haben, da diese Familie so nahe bei Jerusalem wohnte, und es doch so viele hierosolymitanische Erzählungen in unsern Evangelien giebt. Es muß der Anfang der eigentlich absichtlichen evangelistischen Thätigkeit zu einer Zeit oder unter solchen Umständen gewesen sein, daß darüber außerhalb des apostolischen Kreises keine Nachrichten mehr zu ha-

ben waren. Man erklärt die Auslassung gewöhnlich dadurch, daß Johannes andeutet, man habe dem Lazarus von Jerusalem aus nachgestellt [1]), und daß die Apostel deshalb jene Erzählung unterdrückt hätten, um ihm und seiner Familie nicht neue Verfolgungen zu verursachen. Diese Entschuldigung bedarf keiner ernsthaften Widerlegung; bei der mündlichen Erzählung, welche doch das Erste war, und die in der christlichen Gemeinde blieb, war eine solche Rücksicht überflüssig. Eher möchte ich eine entgegengesetzte Hypothese aufstellen, nemlich daß jene Familie bald aus irgend einem Grunde nicht mehr dort war, vielleicht eben um sich den Verfolgungen zu entziehn. Wenn man denkt, daß keine Person aus dem unmittelbaren Kreise dieser Geschichte eine Quelle der evangelistischen Ueberlieferung geworden ist, so kann man sich die Sache wohl erklären. Dies scheint aus unsern drei Evangelien hervorzugehn. Lucas erzählt in der ersten Hauptmasse eine solche Salbung Christi, wie sie bei dem Mahl in Bethanien vorkommt [2]); da ist streitig, ob dies nicht dieselbe Geschichte sein kann. Lucas erzählt nachher in dem außergaliläischen Abschnitte auf der Reise nach Jerusalem [3]) die bekannte Geschichte von den zwei Schwestern, die Christum bewirtheten; da kommen dieselben Namen, Maria und Martha, vor, aber von einem beständigen genauern Verhältniß zu Christo und von einem Bruder derselben ist dabei nicht die Rede. Bei Matthäus stehn in der Erzählung von dem Gastmahl in Bethanien [4]) die beiden Schwestern ganz im Schatten, und der Bruder kommt gar nicht vor. Da kann man also nur schließen, daß das ganze Verhältniß nicht als Erzählungsstoff in die Classe gekommen ist, in welcher sich die evangelistische Ueberlieferung am meisten gebildet hat.

§. 74.

III. Wenn wir nun den dritten Abschnitt vom Ein-

---

1) Joh. 12, 9–11.
2) Joh. 12, 1–8. vergl. Luc. 7, 36–50.
3) Luc. 10, 38–42.
4) Matth. 26, 6–13. Marc. 14, 3–9.

zuge Christi in Jerusalem bis zu seinem Tode betrachten, indem wir die Auferstehung als einen vierten sondern, so theilt er sich am natürlichsten wieder in zwei Hälften, deren erstere das enthält, was als freie Wirksamkeit Christi in und bei Jerusalem erzählt wird, während die letztere das gerichtliche Verfahren gegen ihn, die eigentliche Leidensgeschichte, umfaßt.

1) Auch in der ersten Hälfte, wo eine Menge von Zügen freier öffentlicher Wirksamkeit Christi und längere Reden vorkommen, ist doch schon eine weit größere Uebereinstimmung in Stoff und Anordnung, als in den vorigen Abschnitten. Dies im Allgemeinen zugegeben, so fragt sich, ob daraus etwa ein Beweis zu führen sei, daß die Evangelisten sich unter einander benutzt, oder daß der Anordnung eine gemeinschaftliche Direction zum Grunde gelegen habe. Die erste Hypothese kann nur in Bezug auf die Bücher, wie sie jetzt sind, vorgetragen werden, und da ist klar, daß sie gar keine angemessene Erklärung liefert, denn man kann immer wieder fragen: warum hat denn der spätere Evangelist den frühern nicht auch in den vorigen Abschnitten benutzt? Und die zweite Hypothese ließe sich auch aus demselben Grunde nicht über die ganzen Bücher ausdehnen, sondern sie wäre nur annehmbar, wenn man voraussetzte, daß diese Masse von Begebenheiten in Jerusalem für sich als Ganzes vorgetragen wäre. Unter dieser Voraussetzung würde auch die erste Hypothese gelten, aber dann sind die Verfasser, welche sich unter einander benutzt haben, nur die Verfasser dieses einzelnen Ganzen. Aber dies paßt nicht zu dem, was wir aus dem Zeugnisse des Papias annehmen müssen, denn es kommen hier Reden vor, die gewiß eben so, wie die früheren, in der ersten συγγραφή des Apostels Matthäus gewesen sind. Man könnte freilich annehmen, der Verfasser unsers Matthäusevangeliums habe in Beziehung auf die letzten Geschichten eine solche Ergänzung, wie er bei den früheren zu der συγγραφή des Apostels machte, schon vorgefunden und sie seinem Buche beigefügt. Dann müßte aber eine Differenz der Sprache

und Behandlung sich zeigen, welche wir nicht bemerken. Es ist aber noch eine andere Ansicht der Sache möglich. Das muß nemlich Jedem einleuchten, daß die Leidensgeschichte ein wesentliches Stück in der evangelistischen Thätigkeit war, ganz besonders in Bezug auf den Ausspruch des Paulus, daß das Kreuz Christi den Einen eine Thorheit, den Andern ein Ärgerniß sei. Im Gegensatz davon mußte die Betrachtung dieser Geschichte, wo die Schuldlosigkeit Christi und seine sittliche Größe, schon bloß menschlich angesehn, so hervorleuchtet, vorzüglich hervorgehoben, und das Ganze in seinem Zusammenhange vorgetragen werden. In der nächsten Verwandtschaft zu dieser Geschichte stehn aber offenbar die letzten Reden und Thaten Christi in Jerusalem. Wenngleich in den drei ersten Evangelien überall keine so bestimmte pragmatische Tendenz ist, wie bei Johannes, und eine Menge von Unvollkommenheiten dieser Evangelien daraus zu begreifen ist: so ist doch offenbar, daß in diesem Abschnitte Spuren einer solchen pragmatischen Tendenz zu finden sind; was auch in der Natur der Sache liegt. Nach Johannes waren vom Synedrium Beschlüsse gegen Christum gefaßt, ehe er nach Jerusalem kam, und er hatte Notiz davon. Es mußte also in dieser Zeit viel geschehn, was nur in den Absichten gegen ihn seinen Grund hatte; man mußte ihm allerlei Schlingen legen. Ebenso mußte Christus so reden und handeln, wie es seine Kenntniß von seiner Lage mit sich brachte. Da mußte das Einzelne sich so verhalten, daß dieser sachliche Zusammenhang auch in einer einfachen Zusammenstellung doch hervortreten mußte. Wenn wir die einzelnen Elemente, aus denen dieser Abschnitt zusammengesetzt ist, von dieser Ansicht aus betrachten, wornach sich die Zusammenstellung bei Allen wohl gleichförmig bilden konnte: so finden wir doch im Einzelnen immer so viel Differenzen, daß gar nicht nothwendig ist, ein Wissen der einen Darstellung von der andern oder eine gemeinschaftliche Direction der Anordnung anzunehmen.

Der erste Eintritt Christi in Jerusalem[1]), der mit

1) Matth. 21, 1—16. Marc. 11, 1—18. Luc. 19, 29—48.

so großen Zeichen der Anerkennung von Seiten des Volks verbunden war, bildete ein Moment, das Keiner übergehn konnte eben in dem Voraussehn auf die Leidensgeschichte, wie das Volk Christo so abtrünnig wurde. Daß nun Jeder, wenn er die Geschichten auch nur einzeln hatte, sich denken mußte, daß eine officielle Anfrage der geistlichen Auctorität nach seiner Vollmacht[1]) in Verbindung mit seinem Eintritt geschehn sei, ist auch sehr natürlich. Wenn man also diese beiden Puncte, den Einzug Christi und die Deputation des Synedriums an ihn, zusammendenkt, so ist schon in der Erzählung des Lucas ein eigenthümlicher Zug mit eingemischt, nemlich daß Christus in sichrer Ahnung über das Geschick der Stadt in Thränen ausbricht[2]). Dies fehlt in den andern Evangelien, und wenn man das des Matthäus überwiegend als ein palästinensisches ansieht, so muß dies um so mehr auffallen; man muß also verschiedene ursprüngliche Quellen annehmen. Matthäus schiebt hier die Erzählung von dem Feigenbaum[3]) ein, und noch unmittelbarer bringt Marcus diese in Verbindung damit, indem er die ganze Erzählung von der Tempelreinigung in die vom Feigenbaum zwischeneinfügt. Da sieht man doch, daß diese Erzählung auch als Einzelnheit ursprünglich schon verschieden gewesen ist.— Nun war es sehr natürlich, daß die Reden Christi, die sich auf den gegen ihn gefaßten Beschluß beziehn theils warnend theils prophetisch, sich auch hier anschließen mußten; dahin gehört die Parabel von dem im Weinberge ermordeten Sohne des Eigenthümers. Im Matthäus steht vor derselben die Parabel von den beiden Söhnen, von denen der eine des Vaters Willen thut, der andere nicht. Davon haben Lucas und Marcus Nichts; also ist auch hier eine Differenz.

Eine zweite Hauptmasse gleichsam bilden die absichtlich an Christum gerichteten Fragen, die ihm zu Fallstricken gereichen sollten.

---

1) Matth. 21, 23—46. Marc. 11, 27—12, 12. Luc. 20, 1—19.
2) Luc. 19, 41—44.
3) Matth. 21, 17—22. Marc. 11, 11—14. und 19—26.

Die bedeutendste ist die über den Zins[1]), die sehr verfänglich gestellt war, ihn entweder mit den Römern zu compromittiren, oder dem Volk alle Gedanken zu nehmen, auf ihn als den Messias zu hoffen. Daß nun daran die Frage der Sadducäer[2]) sich knüpft, die eigentlich eine bloß theoretische war und auf jene gar keinen Bezug hatte, ergiebt sich offenbar als ein Zusammenhang, der in der Zeit gelegen hat. Die Parthei, welche am stärksten gegen Christus war, bildeten die Pharisäer; die Sadducäer waren überhaupt weniger auf seinem Wege, sie hatten wenig Einfluß auf das Volk und hatten auch ganz andere politische Ansichten, als die Pharisäer. Als aber Christus sich hierin bestimmt antipharisäisch erklärt hatte, und da die Sadducäer doch im Interesse des Synedriums waren, dessen damalige Häupter Sadducäer waren: so war natürlich, daß sie auch Etwas ihrerseits thaten, um Christus in eine theoretische Verlegenheit zu bringen. Denkt man sich den Gegensatz zwischen Pharisäern und Sadducäern als eine allgemein bekannte Thatsache, so war es auch natürlich, daß diese beiden Versuche unmittelbar verbunden wurden. So ist also diese Verbindung in der Natur der Sache begründet, und gar keine besondere Erklärung dafür nöthig, sondern es ist das gewiß auch einzeln schon zusammen erzählt. Man kann den allgemeinen Satz, daß, wenn Zwei dasselbe Thema behandeln, es Puncte giebt, die sie immer gleich haben müssen, auch auf die Anordnung anwenden. Wenn die drei aggregirenden Evangelien auch keine solche pragmatische Tendenz haben, wie Johannes, so lag doch schon in der Entwicklung der Catastrophe selbst für den Gang der Verhandlungen eine natürliche Ordnung, die sich nicht verflüssigen ließ. — Die positive Polemik Christi gegen die Schriftgelehrten überhaupt, welche die messianischen Ideen anerkannten, ist das, was ihm auch die Feindschaft der Sadducäer erregte. Christus legt ihnen die Frage vor, wie sich das vereinige, daß

1) Matth. 22, 15—22. Marc. 12, 13—17. Luc. 20, 20—26.
2) Matth. 22, 23—33. Marc. 12, 18—27. Luc. 20, 27—40.

der Messias der Sohn Davids sei, und David ihn seinen Herrn nenne [1]). Es konnte nun nicht fehlen, daß die erste συγγραφή des Apostels Matthäus nicht auch sollte zusammenhängende Reden Christi gegen Pharisäer und Schriftgelehrte überhaupt enthalten haben. Nun finden wir solche auch in unserm Matthäusevangelium [2]), und da war es wohl sehr natürlich, daß der Verfasser desselben jene Frage Christi, worauf die Pharisäer Nichts zu antworten wußten, vor diese antipharisäischen Reden stellte. Bei Lucas findet sich nun dies nicht so, sondern er hat dergleichen Reden an andern Stellen.

Nun war ein anderer Punct, der mit einer gewissen Accentuation erzählt wurde und Allen sehr merkwürdig sein mußte, das letzte Hinausgehn Christi aus dem Tempel; dies wurde noch stärker bezeichnet durch die dabei geführten Gespräche. Da folgen seine bestimmten Weissagungen über die Zerstörung des Tempels und die damit verbundenen Warnungen [3]). Dies ist ein Punct, der nirgends fehlen oder in seinem Zusammenhange getrennt werden konnte. Bleiben wir nun hierbei stehn, so sehn wir, wie neben diesem festen Puncte überall in jedem Evangelium mehr oder weniger Einzelnheiten erscheinen, die den andern fehlen, wo man also doch wieder die Freiheit und Eigenthümlichkeit eines jeden erkennen kann. So hat Lucas dort, ehe Christus den Tempel verließ, den kleinen Zug von dem Opfer der Wittwe [4]). Das kann sehr leicht aus einer ganz andern Zeit sein; wer dies einzeln ohne Zeitbestimmung überkam, aber von der Vorstellung ausging, daß Christus während seines öffentlichen Lebens nur einmal in Jerusalem gewesen, konnte es an keine andere Stelle setzen. — Daß nun bei Matthäus noch eine Menge Reden hier gehäuft wird, ist natürlich. Alles, was von Weissagungen Christi zu finden war, und was in der συγγραφή des

1) Matth. 22, 41—46. Marc. 12, 35—37. Luc. 20, 41—44.
2) Matth. 23, 1—37. vergl. Luc. 11, 39—52.
3) Matth. 24, 1—36. Marc. 13. Luc. 21, 5—36.
4) Luc. 21, 1—4. Marc. 12, 41—44.

Apostels zuletzt stand, mußte hier angeknüpft werden. Daher sind hier die Gleichnisse von den zehn Jungfrauen, von den anvertrauten Pfunden, und alles, was von der Wiederkunft Christi handelt[1]). — In der Redaction der letzten Reden Christi ist eine große Uebereinstimmung, weil diese sehr scharf ins Gedächtniß gefaßt wurden.

Es folgt das letzte Stadium der freien Wirksamkeit Christi, woran sich schon die Vorbereitungen zu seiner Gefangennehmung knüpfen[2]). Da ist ein Punct, der nicht bei allen drei Evangelien identisch ist: bei Matthäus und Marcus folgt der Verrath des Judas auf das Gastmahl in Bethanien und die Salbung Christi daselbst, Lucas aber übergeht dieses Mahl. Dies hat seinen Grund gewiß nur in der Aehnlichkeit mit dem, was er früher von der Sünderinn erzählt hatte, die Christum bei einem Mahle, wozu ihn ein gewisser Simon eingeladen hatte, salbte[3]). Bei der Art, wie Lucas sein Evangelium verfaßte, ist kaum zu glauben, daß ihm nicht sollten Erzählungen vorgekommen sein, wo die Verbindung zwischen dem Mahl in Bethanien und dem Verrath des Judas gemacht war. Man muß sich seine Abfassung aber gar nicht so denken, daß ihm das ganze Material gleich vom Anfange im Gedächtniß gegenwärtig war; da kann es leicht sein, daß er die erste Erzählung in den Anfang seines Evangeliums stellte, ohne sie genau mit der andern zu vergleichen, der er die Stelle in dem letzten Theil gab; und da war es natürlich, daß, da er keinen Causalzusammenhang sah, er das Bethanische Mahl nicht noch einmal wiederholen wollte. Wenn man sich denkt, daß Lucas den Matthäus benutzt hätte, so würde dies nicht so leicht zu erklären sein.

Hierauf mußte der Natur der Sache nach die Erwähnung des Osterfestes folgen, und hier reihen sich die Begebenheiten auf

1) Matth. 24, 37—25, 46. vergl. Luc. 17, 26. 27. 30. und Luc. 19, 12—27.
2) Matth. 26, 1—46. Marc. 14, 1—42. Luc. 22, 1—46.
3) Luc. 7, 36—50.

eine fast unvermeidliche Weise so an einander, daß die Bestellung der Ostermahlzeit, die Einsetzung des Abendmahls, die im Gespräche gegebene Andeutung von der Verläugnung des Petrus, das Hinausgehn aus der Stadt, das Nehmen des Nachtquartiers im Garten am Oelberg so sehr eine zusammenhängende Erzählung ausmachen, wie kaum die Leidensgeschichte selbst. Es war ein einziges Zusammensein Christi mit seinen Jüngern, wo Nichts vereinzelt werden konnte; es sind Verbindungen, die gar nicht verändert werden konnten. Dessenungeachtet schiebt Lucas Einzelnheiten ein, die den Andern fehlen; er erzählt, wie Christus Waffen verlangt habe, nach der Warnung, die er dem Petrus gab; bei der Erzählung von dem Gebet im Garten fügt er die Stelle vom blutigen Schweiß und von der Stärkung durch einen Engel ein. Dies kann man sich sehr leicht aus der Methode des Lucas erklären, nemlich so, daß dies in einer vereinzelten Erzählung vorkam, und er es in die zusammenhängende Geschichte hineinbrachte.

§. 75.

2. Ehe wir zur zweiten Hälfte dieses Abschnitts, zur Leidensgeschichte[1]), übergehn, müssen wir auf einige Umstände in der Sache Rücksicht nehmen, welche das Verhältniß der Erzählungen zu einander leichter erklären lassen, obwohl Widersprüche darin zu sein scheinen. Man muß bedenken, daß es eine vollständige Autopsie von Anfang an nicht leicht geben konnte. Manches geschah bei nächtlicher Weile, wo eine Beobachtung außer in unmittelbarer Nähe nicht stattfinden konnte, Manches an Orten, die Vielen unzugänglich sein mußten, wie der hohepriesterliche Pallast und das Prätorium; ferner kommt mancherlei Gleichzeitiges vor, was also nur aus verschiedenen Erzählungen zusammmengestellt werden konnte, wobei Ergänzungen nothwendig wurden, die sich Jeder für das, was ihm fehlte, durch Conjectur machen mußte. So bestanden also von vorn herein verschiedene mündliche Erzäh-

1) Matth. 26, 47—27, 66. Marc. 14, 43—15, 47. Luc. 22, 47—23, 56.

lungen, die nicht mit einander übereinstimmen konnten; weßhalb auch unsre Evangelien Verschiedenheiten enthalten. Hätten die spätern die frühern gekannt, so würde wohl eine Ausgleichung versucht sein; daraus, daß auch in solchen zusammenhängenden Erzählungen solche Differenzen vorkommen, geht deutlich hervor, daß sie unabhängig von einander verfaßt sind. Ich meine hierbei vorzüglich das Verhältniß der Evangelien Matthäi und Lucä zu einander; denn über das des Marcus sind die Ansichten so verschieden, daß ich mir eine kurze zusammenhängende Betrachtung desselben aufspare. Im Vergleich mit Johannes muß man dann allen drei Evangelien Unrichtigkeiten zuschreiben; Johannes erzählt nur das, was er selbst gesehn hat, und so erhalten wir Aufschlüsse über die andern Evangelien, woraus man schließen wird, daß Vieles in diesen nicht aus der Autopsie gekommen ist.

Matthäus und Lucas verlegen beide die Scene der Verläugnung des Petrus in den Pallast des Hohenpriesters Caiphas, wo Christus vom Synedrium verhört und verurtheilt wurde. Sie stimmen aber dabei nicht genau zusammen, sondern es sind offenbar verschiedene Erzählungen, aber mit diesem gemeinschaftlichen Irrthum. Denn aus Johannes sehn wir deutlich, daß diese Verläugnung im Pallaste des Hannas geschah, der nicht der Hohepriester war, und vor dem sich nicht das Synedrium versammelte, sondern vor den Christus nur vorläufig gebracht wurde. Wir sehn also, daß jene Erzählung der andern Evangelien nur auf einer unrichtigen Ergänzung beruht, und diese Verwechselung war fast unvermeidlich für die, welche nicht Augenzeugen waren.

Die Erzählungen bei Matthäus und Lucas beruhen darauf, daß die letzte Entscheidung über Christus erst am Frühmorgen erfolgte. Seine Gefangennehmung aber geschah am späten Abende, als er in dem Garten, wohin er nach dem Abendmahl gegangen, von Judas und der von diesem geholten Wache gefunden wurde. Knüpft man gleich daran seine Vorführung vor den Hohenpriester und das Synedrium, so bleibt eine geraume Zeit übrig; und daraus ist wohl entstanden, daß Matthäus nach der nächtli-

chen Verurtheilung Christi noch eine zweite Versammlung des Synedriums am andern Morgen darüber halten läßt, wie die Ausführung des Urtheilsspruchs könne bewirkt werden. Lucas dagegen begnügt sich mit einer Versammlung und hilft sich auf andere Weise, indem er die Nacht über Christum in den Händen der Wache läßt und ihn erst am Morgen vor das Synedrium bringt. Johannes erzählt nur, was er gesehn, also wie Christus vor Hannas geführt sei, und giebt dadurch den ersten Aufschluß über die Sache; was er nicht mit angesehn, übergeht er und deutet es nur an. Bei Lucas ist nun in sofern schon eine Berichtigung des Matthäus, als Ersterer die Verläugnung Petri vor das eigentliche Verhör stellt; dies stimmt mit der Autopsie des Johannes, nur daß Lucas von dem Vorgeführtwerden Christi vor Hannas Nichts wußte.

Die nächsten gemeinschaftlichen Puncte sind die Erzählungen von der Vorführung Christi vor Pilatus und von dessen Urtheil oder vielmehr seiner Bestätigung des Urtheils des Synedriums. Matthäus schiebt davor die Erzählung von der Reue des Judas und von seinem Selbstmorde, was Lucas gar nicht erzählt, sondern in der Apostelgeschichte nachträgt. Man darf sich nicht denken, daß Lucas es darum nicht erwähnt, weil er es in den Actis aus dem Munde des Petrus erzählen will. Entweder hat er die Nachricht von dem Ende des Judas noch nicht gehabt, oder er hatte nicht die Absicht, sie in den Verlauf der Geschichte im Evangelium aufzunehmen. Ersteres ist das Wahrscheinlichste, weil es eine vereinzelte Notiz war, die außer dem eigentlichen Zusammenhang dieser Geschichte lag. Seinerseits hat Lucas ein andres Moment, die Abführung Christi zu Herodes und seine Zurücksendung auf das forum delicti, eingeschoben, was kein Anderer erzählt. Allein es war sehr leicht möglich, daß diese Thatsache Vielen unbekannt bleiben konnte, weil Christus wahrscheinlich innerhalb des Vestibulum war und von da gleich weiter geführt wurde.

Nach der Verurtheilung folgt bei Matthäus die Geißelung

Christi, die Lucas übergeht; dann ist gemeinschaftlich die Hinausführung zum Richtplatze, die erzwungene Hülfe des Simon von Cyrene und die Kreuzigung Christi. Lucas hat bei der Hinausführung noch die Anrede an die hierosolymitanischen Frauen. Hier könnte man sich wundern über die Gemeinschaftlichkeit der Erzählung von Simon von Cyrene, da dies doch keine Hauptbegebenheit war; aber sie war vor Aller Augen geschehen.

Nun folgt bei Matthäus die Verloosung der Kleider, die Tafel, welche Pilatus an das Kreuz heften ließ, und der Spott der Anwesenden; bei Lucas außerdem noch das Gespräch Christi mit den beiden Mitgekreuzigten. Dann folgt die Finsterniß, bei Matthäus das Mißverständniß wegen des Eli, Eli, als ob Christus den Elias rufe; dann das Zerreißen des Vorhangs im Tempel und der Tod Christi. Außerdem hat Matthäus das Erdbeben und das Hervorgehen verstorbener Frommen aus ihren Gräbern unmittelbar nach dem Tode Christi. Dies hat einen von den übrigen Thatsachen disparaten Character, daher auch leicht zu denken ist, daß dies nur mißverständlich für Thatsache gehalten ist und ursprünglich ein poetisches oder rhetorisches Element bei der Erzählung war. Auch das Zerreißen des Vorhangs im Tempel hatte eine so große symbolische Bedeutung vom Aufhören eines besondern Priesterthums, daß es schwerlich als Thatsache zu denken ist. Das Hervorgehen der Verstorbenen aus ihren Gräbern hat nicht diesen Grad symbolischer Bedeutung; aber es ist so wenig geschichtlich anschaulich, daß man sich gar keine Vorstellung davon machen kann. Wenn man annimmt, daß dies ursprünglich poetische Elemente sind, so folgt daraus, daß die Erzählung von der Leidensgeschichte, wie wir sie in diesen Evangelien finden, erst ziemlich spät in diese Form gebracht ist, denn zu Anfang wäre eine solche Vermischung ziemlich unmöglich gewesen. Nur wenn es schon eine gewisse Mannigfaltigkeit von Erzählungen über diese Begebenheit gab, konnte Jemand solche Momente hineinbringen.

Gemeinschaftlich ist dann wieder der Ausruf des wachthabenden römischen Obersten, die Bitte des Joseph von Ari-

mathia um den Leichnam und das Begräbniß. Matthäus fügt noch die Nachricht von der Versiegelung des Grabes hinzu. Diese steht mit der Fabel, die sich unter den Juden nachher ausbreitete, daß die Jünger den Leichnam Christi weggenommen und so die Auferstehung bewirkt hätten, in genauer Verbindung, doch hat es viele Schwierigkeit, sie sich als Erdichtung zu denken. Auf der andern Seite ist es im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß der hohe Rath sollte eine Notiz davon gehabt haben, daß Christus seine Auferstehung vorhergesagt, denn die Jünger selbst hatten es ja nicht verstanden. Das, was in dieser Beziehung bei dem Verhör Christi vor dem Hohenpriester zur Sprache kam von dem Aufbau des Tempels, wurde nicht auf seine Person bezogen, sondern auf den Tempel selbst. Auch ist schwer zu denken, daß Pilatus, der schon so ungern in die Verurtheilung gewilligt hatte, eine solche außerordentliche Maaßregel getroffen, da er sich gar nicht für das Synedrium interessirte. Dennoch können wir diese Erzählung bei Matthäus nicht als eine vereinzelt hineingekommene ansehn, da hernach bei der Auferstehung wieder von den Hütern die Rede ist. Man muß sie sich also schon mit der ersten Erzählung von der Auferstehung Christi in Verbindung denken.

§. 76.

IV. Was nun den Auferstehungsabschnitt betrifft, so scheint, als müßte es eine ähnliche Bewandtniß damit haben, wie mit der Leidensgeschichte, bei der wir eine große Uebereinstimmung der Evangelisten in der Natur der Sache begründet gefunden haben. Allein es ist nicht so, sondern es ist bekannt, daß die Erzählungen von der Auferstehung in dieser Hinsicht voll Schwierigkeiten sind, und daß vielfältig die Gegner des Christenthums gerade diesen Abschnitt gewählt haben, um die Unzuverlässigkeit aller Nachrichten in unsern Evangelien überhaupt nachzuweisen. So wie wir aber erwägen, daß bei diesem Abschnitte nur Erzählungen von einzelnen Momenten konnten zum Grunde liegen, da

das Zusammenleben Christi mit seinen Jüngern nach der Auferstehung keineswegs ein Continuum war, und wenn wir damit das verbinden, daß die Zusammenstellung gewiß das Spätere und etwas Willkührliches war, wenn keine Zeitbestimmung mit den einzelnen Geschichten gegeben war: so erklären sich diese Differenzen ziemlich leicht. Das Ganze gewinnt freilich in den verschiedenen Erzählungen ein sehr verschiedenes Ansehn; ja, man sieht, daß die Vorstellung, die sich die Verfasser unsrer Evangelien von der Sache gemacht haben, nicht dieselbe war, und es geht daraus wieder hervor, daß die Zusammenstellung nur ein späterer Act ist, wobei nicht mehr von den ersten Urhebern der Erzählungen Rectificationen eingeholt werden konnten. Dem Einen fehlten Elemente, welche der Andere hatte, und darum war auch die allgemeine Ansicht der Sache bei ihnen verschieden, und sie stellten daher das Einzelne, was ihnen ohne Zeitbestimmung überliefert war, nach den verschiedensten Voraussetzungen zusammen. — Gehn wir davon aus, daß die Apostel, sobald sie anfingen, öffentlich das Christenthum zu verkündigen, sich vorzüglich als Zeugen der Auferstehung Christi geltend machten, so fragt sich, ob sie zu dem Behuf nöthig hatten, durch eine Menge detaillirter einzelner Erzählungen dies Factum zu beglaubigen. Ich glaube, daß ihnen dies gar Nichts helfen konnte; denn so wie sie doch ehrlich gestehn mußten, daß Christus sich nur ihnen gezeigt, so mußte man ihnen doch nur auf ihren Credit glauben, und ob sie da nun eine oder mehrere einzelne Erzählungen anführten, konnte den Credit nicht vermehren. Wir haben also auch nicht Ursache, die einzelnen Nachrichten aus einer evangelistischen Begleitung des ersten κήρυγμα der Apostel abzuleiten, sondern es waren Erzählungen von Einzelnen. Es mußte unter den Christen eine Ueberlieferung darüber geben, wie unter den Aposteln selbst die Gewißheit entstanden sei, daß Christus auferstanden war. Die Verkündigung des Christenthums ist ihren Gang gegangen allerdings auf diesem Grunde, wiewohl man nicht sagen kann, daß dies absolut nothwendig gewesen wäre. Eine Umbeugung der messianischen Idee mußte natürlich überall erfolgen, wo

das apostolische Christenthum hingestellt wurde, und dazu gehörte dies, daß der Tod Christi den Fortgang der βασιλεία τοῦ ϑεοῦ nicht hindern konnte. Die Auferstehung war nun für die Jünger selbst ein Stärkungsmittel ihres Glaubens, und sie bedurften dessen, um nicht wieder aus einander zu gehn. So stellt sich das in den Evangelien; aber allerdings kann man das nicht als eine Nothwendigkeit an sich, sondern bedingt durch ihren Gesammtzustand, ansehn. Das ist klar, daß das Factum der Auferstehung von Anfang an ist geglaubt worden, und daß also die Erzählungen darüber müssen keineswegs von der Art gewesen sein, daß sie leicht konnten als Täuschung angesehn werden, sondern daß, wenn man nur an die Ehrlichkeit des Referenten glaubte, man zugleich das Factum glauben mußte. Es findet sich nicht eher als in der corinthischen Gemeinde eine Spur von Zweifeln an der Auferstehung Christi, die aber nur von Solchen herrührten, welche die Idee der Auferstehung rein auf das geistige Leben bezogen. Da weis't nun Paulus 1. Cor. 15. auf das Geschichtliche darüber hin, so daß man sieht, diese Erzählung ist für ihn und in dem Kreise, in welchem er lebte, eine eben so gut beglaubigte Thatsache, wie alle andern. Nun aber beschränkt sich Paulus nach dem Maaß, welches sein Zweck hat, auf eine summarische Darstellung der Thatsachen, wovon ihm Nachrichten zugekommen waren, aber so, daß er seinen Lesern zumuthet, sich weitere darüber zu verschaffen. — Daher haben wir auch hier auf einen ähnlichen Ursprung aus evangelistischer mündlicher Ueberlieferung zu sehn, die aber nicht aus solchen Erzählungen, welche die Apostel selbst als Beweise aufgeführt hatten, hergenommen war. Wenn die Apostel in ihrem Zusammensein in Jerusalem hier mehr, als in andern Abschnitten, die Haupterzähler gewesen oder gar die Ordner, um sich aus dem Wunderbaren, was ihnen und Andern begegnet war, ein Ganzes zu machen, so müßten unsre Evangelien hier offenbar ganz anders aussehn. So wie man aber hiervon abgeht und annimmt, die Erzählungen wurden nicht mitgetheilt, um den Glauben an die Auferstehung hervorzubringen (so wie Petrus in seiner

ersten Rede, Act. 2., nur die Thatsache schlechthin erwähnt), sondern jede ihres besondern Inhalts wegen, wie alle andern Einzelnheiten aus dem Leben Christi: so darf man sich hier auch gar nicht wundern, daß unsre Erzählungen so fragmentarisch sind, da nicht alles allgemein verbreitet war, was sich einzeln und zerstreut vorfindet, und daß einzelne Facta gar nicht darin vorkommen, die wir nur aus der Erwähnung des Paulus im Corintherbriefe kennen. Die Enantiophonien verlieren bei dieser Ansicht ganz und gar ihre Bedeutung, denn sie sind nicht größer, als in andern Abschnitten, wo man nur nicht dasselbe Interesse gehabt hat, sie hervorzuheben, und sie sind hier doppelt natürlich besonders bei der ersten Erscheinung Christi, weil hier die Ueberraschung einer genauen Beobachtung nicht günstig war, und nicht nur Verschiedene mußten verschieden berichten, sondern auch dieselben Personen können nicht immer gleich erzählt haben.

Nichtsdestoweniger ist es noch schwierig genug, wenn man die Evangelien einzeln betrachtet, zu einer klaren Vorstellung zu kommen. Daß die Apostel auch hier nicht die Hauptauctoren der einzelnen Erzählungen gewesen sind, kann man aus der Beschaffenheit derselben, so wie man sie neben einander stellt, leicht klar machen. Für ihre Entstehung sind zweierlei Motive zu unterscheiden und zusammenzunehmen, von denen man das eine mehr ein neugieriges, das andere mehr ein wißbegieriges nennen kann. Denn wenn es darauf ankommt zu wissen, wie die Notiz von dem Auferstandensein Christi zuerst aufgekommen ist, so ist das eigentlich nur ein Motiv der Neugier; denn es mag geschehn sein, wie es will, das Factum kann dadurch nicht aufgehellt werden. Das zweite ist, wie bei dem frühern Leben Christi, das Motiv zu den Erzählungen von Reden und Thaten Christi, worin sich seine Gesinnung darstellt. Aus diesen beiden Motiven sind die Erzählungen, wie sie in unsern Evangelien verschieden lauten und verschieden zusammengesetzt sind, hervorgegangen.

So wie die drei Evangelien von der Voraussetzung ausgehn, daß Christus nur zum letzten Osterfest nach Jerusalem gekommen,

übrigens aber in Galiläa einheimisch gewesen, so ist eben solcher Gegensatz zwischen Galiläa und Judäa in der Erzählung von der Auferstehung. Matthäus weiß — mit Ausnahme des ersten Augenblicks — Nichts von Manifestationen des auferstandenen Christus in oder bei Jerusalem, sondern nur von einer in Galiläa; Lucas dagegen weiß Nichts von Galiläa. Bei Marcus findet sich das Sonderbare, daß die Jünger den Auftrag von Christo bekommen, nach Galiläa zu gehn, aber daß nicht erzählt wird, daß dies geschehn sei; und die einzige Manifestation des Auferstandenen an seine Jünger läßt durchaus nicht die Annahme zu, daß sie unterdeß in Galiläa gewesen sein können. Hier ist es nun wieder Johannis, der Beides vereinigt; bei ihm sind Manifestationen Christi in Jerusalem und in Galiläa. Hier kommt man durchaus nicht über das Dilemma hinaus: entweder muß das Evangelium Johannis falsch sein, oder das Historische in unserm Matthäusevangelium kann nicht apostolischen Ursprungs sein. Denn Johannes erzählt ausdrücklich, wie das eine Mal, als Christus erschien, alle Jünger beisammen gewesen sind mit Ausnahme des Thomas, wie das andere Mal aber auch dieser dabei gewesen. Nun sollte der Apostel Matthäus Nichts von dem erwähnen, wobei er beide Male anwesend war? Doch gesetzt, er hätte besondre Gründe gehabt, diese Erzählung von dem Unglauben des Thomas absichtlich auszulassen, so würden wir doch wenigstens verlangen können, daß statt dessen nun eine klare Vorstellung von der Art, wie die Jünger zu einer Notiz von der Auferstehung Christi gekommen, da wäre. Dagegen tragen die Erzählungen des Johannesevangeliums auch in dieser Hinsicht so sehr das Gepräge der Augenzeugenschaft, daß ich gar nicht zweifelhaft sein kann, daß hier ein Augenzeuge ist, so gewiß, wie im Matthäusevangelium keiner ist. Betrachtet man die Erzählungen des letztern, so kommt durchaus keine klare Darstellung heraus, so daß auch gänzlich verwischt ist, was für einen Ursprung die Erzählung hat. Die eigentlichen Auctoren könnten nur die Frauen seien, von denen erzählt wird, daß sie zuerst zum Grabe gegangen. Nun aber wenn gesagt wird, daß

ein Engel vom Himmel herabgekommen sei und den Stein weggewälzt habe, so müßten sie, wenn sie das gesehn hätten, auch Christi Auferstehung gesehn haben, denn sonst wäre ja das Wegwälzen des Steins überflüssig. Aber davon steht Nichts da. In der Erzählung des Herabkommens des Engels liegt offenbar die Tendenz, die Möglichkeit des Factums der Auferstehung zu erklären; aber wie das Factum selbst geschehn ist, das lebend sichtbare Heraustreten Christi aus dem Grabe, kommt gar nicht klar heraus. Eben solche Verworrenheit ist bei der Erzählung von den Hütern, denn entweder mußten sie davon gelaufen sein, oder die spätern Besucher des Grabes mußten sie gefunden haben. Das Erstarrtsein vor Schreck und das Laufen zur Stadt, um es dem Hohenpriester zu sagen, ist ganz aus einander gerissen. Man sieht deutlich einen Einfluß, den die vorige Erzählung von der Bewachung des Grabes auf diese Relation hat; es ist eine nicht hinreichende Ergänzung zu unvollständigen Erzählungen, welche die Aufgabe, sie mit einander in Uebereinstimmung zu bringen, nicht lös't und offenbar in diesem Bestreben eine spätere Hand verräth [1]).

In der Erzählung des Lucas ist der erste Theil offenbar die Mittheilung der Art, wie die erste Notiz von der Auferstehung zu den Jüngern gekommen. Da ist die Darstellung ganz verständig und klar, es wird Nichts erzählt, als was die Augenzeugen, die Frauen, wissen konnten; von der Ergänzung durch das Erscheinen des Engels und das Wegwälzen des Steins ist kein Wort da. Es läßt sich Alles sehr wohl mit dem, was Jo-

1) Erst. Entw. Ob nun diese Verschmelzung erst unser Verfasser gemacht oder sie schon früher vorgefunden, ist nicht zu entscheiden, mir aber das leztre wahrscheinlicher. Dagegen verräth in der Galiläischen Erzählung der bekannte Berg auch dieselbe zusammenstellende Hand, welche wir von früher her kennen, und die Unvollständigkeit (man weiß gar nicht, wo Jesus und wo die Jünger geblieben sind) erklärt sich daraus, daß bei der einzelnen Erzählung wahrscheinlich nur der lezte Auftrag Christi ohne allen äußern Apparat, vielleicht als das Ende der διάταξις gegeben war.

hannes hat, in Uebereinstimmung bringen. Dann folgt bei Lucas die ihm eigenthümliche Erzählung von den beiden Jüngern, die nach Emmaus gingen, und die wohl dem zweiten Motiv angehört, da sich Christus hier über die messianischen Weissagungen und seine frühern Aeußerungen darüber ausspricht. In dieser Erzählung ist Alles klar, außer etwa, ob sich nicht die beiden Jünger, die das ursprünglich erzählt haben, wegen des Verschwindens Christi die ganze Erscheinung auf gewisse Weise mehr geisterhaft gedacht haben. Lucas aber will offenbar das nicht, denn er erwähnt gleich bei der folgenden Erscheinung Christi in Jerusalem, wie er sich betasten läßt, um diesen Schein abzuwehren. — Das Folgende ist unklarer, die Reden Christi fügen sich an das Vorige unmittelbar an, aber auch an das Folgende, daß er die Jünger nach Bethanien hinausgeführt habe. Da scheint also, daß der Erzähler das alles sich an einem Tage gedacht habe, wo also die Erscheinung, die nach Johannes 8 Tage später geschah, und die Zusammenkunft mit den Jüngern in Galiläa völlig ignorirt ist. Ob nun der letzte Zusammensteller unsers Evangeliums hier erst selbst die einzelnen Momente so geordnet hat, oder ob er sie so vorgefunden, läßt sich gar nicht entscheiden[1]). Sehr merkwürdig ist nun, daß Lucas im Anfange der Apostelgeschichte eine zweite Erzählung giebt von dem Zusammensein Christi mit seinen Jüngern, welche offenbar eine Ergänzung dessen ist, was er im Evangelium mitgetheilt hat. Die Art, wie er da ausdrücklich sagt, Christus habe 40 Tage lang sich von Zeit zu Zeit seinen Jüngern gezeigt und vom Reiche Gottes mit ihnen gesprochen, scheint ziemlich deutlich zu beweisen, daß er früher sich das alles an einem Tage gedacht hatte, und daß jene andere Notiz ihm erst später gekommen ist[2]). Dies zeigt uns auch, daß die Apo-

---

1) Erst. Entw. Insofern alles auf denselben Tag zusammengedrängt wird, ist es analog mit der ersten Hälfte des Matthäus, daher ich auch glaube, daß Lukas es schon so vorgefunden.

2) Erst. Entw. Dies giebt uns Aufschluß über den Zustand der Ueber-

stelgeschichte, obwohl sie der zweite λόγος sein sollte, doch nicht in einem Gusse mit dem Evangelium fortgeschrieben ist, sondern daß letzteres früher publicirt war und deshalb von den Actis in der Kirche gesondert und mit den andern Evangelien zusammengefaßt wurde. Dies wäre leicht zu ändern gewesen, wenn man den Canon mehr auf litterärische Weise behandelt hätte; aber man sieht daraus, daß man schon gewohnt war, die Tetras als ein Ganzes anzusehn, ehe der vollständige Canon existirte.

Bei Lucas wird erwähnt, daß Christus dem Simon Petrus erschienen sei[1]), aber diese Erscheinung selbst wird nicht erzählt. Wenn nun der Verfasser, den die Einleitung kund giebt, ein Gefährte des Apostels Paulus gewesen wäre, so ist nicht zu denken, daß er nicht sollte zu einer Erzählung über das Zusammentreffen Christi mit Petrus gelangt sein, und daß dadurch nicht seine ganze Ansicht von der Auferstehung sich geändert hätte. Denn wenn er durch Vermittlung des Apostels aus authentischen Quellen darüber eine Erzählung bekommen hätte, so würde bei dieser Gelegenheit wohl ein Wink vorgekommen sein, der ihn von der Ansicht abgebracht hätte, daß Alles an einem Tage geschehen sei. Dies bestätigt also die Ansicht, daß das Evangelium und die Acta nicht von einem völligen Begleiter des Paulus herrühren. Daß der Verfasser aber, als er die Apostelgeschichte schrieb, die nähere Notiz über die 40 Tage, die ihm seitdem zugekommen, noch hinzufügte, giebt uns eine große Sicherheit von seinem gesunden Urtheil in der Composition, so weit seine Materialien reichten.

§. 77.

Indem wir nun bisher nur die geschichtlichen Momente der

---

lieferung. Denn offenbar hat er das übrige erst später erfahren, was denn auch gegen ein großes Verbreitetsein der einzelnen Auferstehungsgeschichten zeugt. Zu der Zeit der Apostelgeschichte aber ist er vielleicht im Besitz weit mehrerer Geschichten von der Auferstehung gewesen, die er aber nun nicht mehr anbringen konnte.

1) Luc. 24, 34. vergl. 1. Cor. 15, 5.

Evangelien verglichen, wäre nun noch von dem Didactischen, den Reden, zu handeln. Die evangelistische Ueberlieferung als besondres Officium in der Kirche mußte einen Reichthum von solchen Elementen enthalten, weil doch die Apostel häufig in ihren Didaskalien sich auf Aussprüche Christi berufen mußten. Wir müssen aber dabei verschiedene Elemente unterscheiden, zuerst das gnomische, die einzelne Sentenz, wie sie sich aus Thatsachen oder als Antwort auf einzelne Fragen ergiebt. Dies war auf dem Schauplatz des Lebens Christi etwas sehr Vorherrschendes; die ganze Richtung der jüdischen Didaskalie geht sehr auf das Scharfe, Prägnante, was dieser Art eigen ist. Solche Sprüche prägen sich leicht ein und eignen sich sehr dazu, das unter die Menge zu bringen, was man von derselben wollte gewußt oder beobachtet haben. Das zweite Element ist das parabolische, was auch sehr einheimisch war. Lehren, die sich nicht in solche Gnomen bringen ließen, wurden in der Form von Geschichten vorgetragen. Und eine solche prägt sich dann eben so leicht ein, wie ein selbst wahrgenommenes Factum. Das dritte sind mehr zusammenhängende demonstrative Belehrungen, die eigentlich immer den Schluß zu einem Gespräch bilden, denn sie sind niemals absolut allgemein, sondern immer für den gegenwärtigen Moment und für die, mit denen Christus redet. — Hierzu müßten noch Reden und Gespräche hinzukommen, die Christus mit den Zwölfen insbesondere geführt; aber es sind deren in den aggregirenden Evangelien eigentlich sehr wenige; denn was von der Art in der Bergpredigt vorkommt, gehört offenbar ursprünglich nicht dahin. Was sich am leichtesten dem Gedächtniß einprägt, scharf gezeichnete Sentenzen und anschauliche Parabeln sind am übereinstimmendsten. In allem Andern findet man genauere und minder genaue Auffassung, so daß man auch hier verschiedene Quellen unterscheiden muß. So sehn wir also, daß in allen diesen Hauptpuncten keine bestimmte Ursache ist, eine Benutzung des einen Evangeliums durch das andere vorauszusetzen.

So wie man die Vorstellung von der διάταξις des Matthäus

richtig gefaßt hat, sieht man auch, daß diese unserm Matthäus-evangelium zum Grunde liegt. Es hat aber auch in dem Mittelstück Redestoff, von dem sich nicht auf gleiche Art nachweisen läßt, daß er zur διάταξις gehört habe, größtentheils an Fragen angeknüpft. Lucas hat seinen Redestoff überwiegend mit geschichtlichen Veranlassungen verbunden; selbst die Bergpredigt knüpft sich bei ihm vielleicht traditionell an die Vollzähligkeit der Jüngerschaft als erste Auseinandersetzung (Vorhaltung des Segens und Fluchs) an. Nur in dem Mittelstück Cap. 9—18. hat er Reden ohne bestimmte Veranlassung, aber nicht in dem Maaße, daß man das Ganze als Gnomologie ansehn könnte, zumal bei den großen Parabeln vom verlornen Sohn, vom Haushalter und reichem Mann die Veranlassungen noch durch den geschichtlichen Zusammenhang auszumitteln sind. — Aus diesem Verhältnisse geht hervor, daß, wenn auch Beide einander gekannt hätten, sie sich doch nicht hätten benutzen können, und daß das Gemeinsame hinreichend zu erklären ist aus der gemeinsamen evangelistischen Ueberlieferung.

Allein hier sind nun noch die großen Ähnlichkeiten im Einzelnen, welche durchaus etwas Gemeinsames zu fordern scheinen, zu überlegen. Vorläufig bemerke ich nur, daß ebenso auch eine durch das Ganze durchgehende Eigenthümlichkeit des einzelnen Schriftstellers behauptet wird, und daß Beides sich nothwendig gegenseitig beschränkt. Es fragt sich also: welches ist vorzüglich der Sitz des Einen und des Andern? Allgemein ist wohl anerkannt, daß die Gleichheit am meisten vorherrscht in Aussprüchen Christi und den sich darauf am unmittelbarsten beziehenden Geschichten. Dieses aber mußte auch am gleichmäßigsten sein in der mündlichen evangelistischen Überlieferung. Denn je sicherer Jemand war, den Ausdruck Christi völlig aufgefaßt zu haben, desto weniger Willkür hat er sich dabei gestattet. Findet sich Aehnlichkeit in Anführung alttestamentlicher Stellen, wobei doch weder unser hebräischer Text noch der bei den Septuaginta der Auctor ist, so hat diese wohl ihren Grund in den Targums, die im gemeinen Gebrauch waren;

höchstens könnte sie beweisen, daß die einzelne Relation aus einer gemeinschaftlichen Quelle ist. — Indem man aber eigenthümliche Ausdrücke und Wendungen zugiebt, so beweisen diese eben, daß man zur Erklärung jener Uebereinstimmung nicht Abhängigkeit des Einen vom Andern anzunehmen hat. Die Differenz hat ihren constantesten Sitz in den freien Übergängen, wo das Matthäusevangelium sich auszeichnet durch allerlei dem gemeinen Sprachgebrauche nach bestimmte Ausdrücke, die hier unbestimmt gebraucht sind, wenn man sie auf das unmittelbar Vorhergehende bezieht. Bedenkt man aber, wie unserm Verfasser durch die διάταξις schon Massen gegeben waren, so bezieht sich sein τότε, ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ u. dgl. nur auf die Gehörigkeit der Begebenheit in die Masse, in der er eben versirt [1]).

§ 78.

Also was sich als Resultat in Bezug auf unsre Evangelien des Matthäus und Lucas hinstellt, ist, daß sie in ihrem gegenwärtigen Zustande als zusammenhängende schriftliche Darstellungen nicht unmittelbar dem apostolischen Zeitalter angehören, sondern aus im apostolischen Zeitalter entstandenen und zum Theil schon hier in Verbindung gebrachten einzelnen Erzählungen später zusammengesetzt sind, und zwar so, daß dies ein Geschäft war, wofür es keine gemeinschaftliche Direction gab, und wo im Einzelnen Manches unsicher und unbestimmbar in Bezug auf die Zeitver-

1) Erst. Entw. Außerdem sind noch zwei Betrachtungen anzustellen, 1. daß auch schon in dem Uebergang zur schriftlichen fragmentarischen Abfassung und durch dieselbe rückwirkend in der mündlichen Manches sich sehr kann angenähert haben; 2. daß die Uebereinstimmung beim ersten Erscheinen unserer Evangelien nicht so groß gewesen ist als eben jezt. Unsere Handschriften zeugen an vielen Stellen davon, daß aus einem Evangelium in das andere ist übertragen und nach einem in dem andern geändert worden. Höchst wahrscheinlich ist ähnliches auch schon früher geschehn, wovon wir jezt die Spur nicht mehr nachweisen können.

hältnisse sein mußte. Ja bei der ihnen gemeinschaftlichen Voraussetzung von einem einmaligen Aufenthalte Christi in Jerusalem läßt sich kaum denken, daß nicht sollten Erzählungen aus einem früheren Zeitraum mit in diesen Abschnitt gemischt sein, weil sie chronologisch gar nicht geschieden werden konnten, wenn man nicht von einem öftern Aufenthalte Christi in Jerusalem wußte. Ganz unhaltbar ist, wenn man sagt, Matthäus habe nur das erzählen wollen, was sich zugetragen habe nach der Gefangennehmung des Täufers, Johannes dagegen auch das Frühere. Dies ist eine Folgerung, die man aus einer Stelle bei Matthäus macht, die aber gerade die Unklarheit in der Zeitbestimmung bei unsern Evangelien recht ins Licht setzt. Es wäre auch im höchsten Grade sonderbar, daß ein Apostel sein Evangelium bei einem Punct angefangen hätte, der gar nichts Entscheidendes für das Leben Christi hatte. Lucas nun, der doch dasselbe Material hat, müßte dann entweder dieselbe Maxime befolgt oder den Matthäus benutzt haben; Beides ist gleich unwahrscheinlich.

§. 79.

Die Frage nach dem Verhältniß des Evangeliums des Marcus zu den beiden andern habe ich bis zuletzt verspart, weil dies mir der schwierigste Punct der Untersuchung scheint. Das Hauptphänomen ist dabei, daß Marcus sowohl mit Matthäus als mit Lucas weit größere Reihen von Erzählungen gemeinschaftlich hat, als diese beiden unter sich. Man kann es bei Marcus ordentlich so verfolgen, daß er eine Reihe von einzelnen Zügen mehr mit dem einen Evangelium gemeinschaftlich hat und dann zu dem andern überspringt, und so wechselnd von dem einen zum andern. Und wenn man diesen Prozeß durch das ganze Evangelium durchmacht, so kann man kaum anders, als Griesbach's und Saunier's Meinung annehmen, daß Marcus wirklich unsern Matthäus und Lucas vor sich gehabt habe. Allerdings giebt es wieder einzelne Ausnahmen, indem Marcus ein paar Elemente eigenthümlich hat. Aber diese mußte er doch

an irgend einem Orte einschalten, und das brauchte nicht gerade da zu geschehn, wo er von dem einen Evangelium zu dem andern überging; dies ist also kein Hinderniß. Aber außerdem kommen auch einzelne Ausnahmen in diesem durch das Ganzen durchgehenden Verfahren vor.

Dies ist jedoch nur die eine Betrachtungsweise der Sache. Dagegen da unser Evangelium des Lucas abgesondert von den Actis in die Tetras gekommen ist, also auf jeden Fall früher, als die Acta eine gewisse Verbreitung mit dem ersten Theil der Schrift erhalten hatten, und da in dieser Tetras zu gleicher Zeit das Marcusevangelium war: so entsteht hieraus wieder ein Bedenken gegen jene Ansicht, das ich nicht zurückweisen kann. Denn es müßte jene Benutzung des Matthäus und Lucas durch Marcus eher geschehn sein, als die Verbindung der Evangelien abgeschlossen war; daß aber ein aus Matthäus und Lucas zusammengesetztes Evangelium schneller und allgemeiner verbreitet sein sollte, als der zweite Theil des Lucas, ist für mich sehr unwahrscheinlich. Nun müssen wir noch hinzunehmen: wie sollen wir unsern Marcus ansehn in Bezug auf das Zeugniß des Papias, der offenbar von einem Marcus redet, der Erzählungen aus dem Leben Christi nach den Belehrungen des Petrus aufgeschrieben habe? Wie wir nun aber das, was Papias über Matthäus sagt, nicht auf unser Evangelium, sondern auf etwas Andres beziehn, das Jeder auf verschiedene Weise auszulegen suchte: so werden wir einen ähnlichen Zusammenhang voraussetzen zwischen jenem von Marcus aufgeschriebenen *ἀπομνημόνευμα* und unserm Marcusevangelium, wie zwischen der *συγγραφή* und dem Evangelium des Matthäus. Allerdings wenn das *οὐ τάξει*, was Papias von Marcus sagt, den Sinn hat, „ohne Zusammenhang, ohne ein fortlaufendes Ganzes daraus zu machen," so mußte Einer, der diese einzelnen Erzählungen vor sich hatte und nun ein solches Continuum bilden wollte, sich entweder nach einer Leitung umsehn oder ganz willkürlich verfahren. Im letztern Falle ließe sich das Zusammentreffen in größeren Abschnitten mit jenen beiden

Evangelien nicht erklären; im erstern Falle aber müßte man annehmen, die Stücke, welche er bald mit Lucas bald mit Matthäus gemeinschaftlich hat, wären schon früher verbunden gewesen; aber wenn man solche Combinationen schon in der evangelistischen Ueberlieferung denken will, so wäre sonderbar, daß das eine Evangelium diese längern Combinationen, die andern beiden aber nur kurze vor sich gehabt haben. Fragen wir ferner, ob man wohl in Stande wäre, aus unserm Evangelium Marci das zu sondern, was als aus dem Munde des Petrus genommen jene frühere Schrift des Hermeneuten des Petrus gebildet habe: so müssen wir das verneinen. Einmal giebt es in diesem Evangelium unerwartet wenig, wobei Petrus könnte als eine besondere Quelle gedacht werden, und sehr wenig wird überhaupt seine eigne Person erwähnt. Gerade die besonders den Petrus betreffende Erzählung von dem Stater, welche Matthäus giebt, hat Marcus nicht; in der Geschichte der Verläugnung Petri hat er auch nichts, was auf diese besondere Quelle hinwiese. Nun folgt freilich aus der Stelle des Papias nicht, daß Marcus mit Petrus in einem Verhältnisse besonderer Vertraulichkeit gestanden, sondern es scheint mehr ein officielles Verhältniß gewesen zu sein; und da Petrus nicht Veranlassung hatte, solche persönliche Sachen in seinen Didaskalien vorzutragen, so konnte auch Marcus sie nicht mittheilen. Aber die Erzählungen bei Marcus bieten so wenig dar, was mehr auf einen Augenzeugen schließen ließe, als die bei Matthäus und Lucas, daß das Verhältniß unsers Marcusevangeliums zu jener Notiz des Papias ganz unklar bleibt. Anders wäre es freilich, wenn man das *οὐ τάξει* darauf bezieht, daß Marcus nicht die richtige Ordnung befolgt habe, so daß dieser Tadel des Papias sein Lob, daß Marcus in der Erzählung des Einzelnen sehr genau sei, einschränkt; dann fallen einige Schwierigkeiten weg, aber das Ganze wird nicht anschaulicher und klarer.

Die Griesbach'sche Ansicht gewinnt ihre Stärke besonders dadurch, daß sich von einer einfachen Voraussetzung aus nachweisen läßt, warum Marcus an den bestimmten Stellen immer den

einen Evangelisten verläßt und zu dem andern übergeht [1]). Er fängt mit dem Matthäus an; aber er verläßt ihn, wo er die Bergpredigt beginnt. Hieran knüpft sich nun jene Voraussetzung, nemlich, daß Marcus sich ein gewisses kleineres Volumen vorgesetzt und daher die längern Reden vermieden habe. So geht er zu Lucas über, wo Christus nach Capernaum kommt, und bleibt bei ihm, bis er seine Redaction der Bergpredigt anfängt. Dann geht er wieder zu dem über, was Matthäus nach der letzten Begebenheit hat, die Marcus selbst dem Lucas nacherzählt hatte, nemlich die Geschichte von der verdorreten Hand. Nun bleibt er bei Matthäus, bis dieser hinter dem Gleichnisse vom Säemann ihm zu viele Gleichnisse häuft; da wendet er sich wieder zu dem, was bei Lucas hinter dem Gleichnisse vom Säemann folgt, wobei er natürlich das auslassen muß, was er schon nach Matthäus erzählt hat, nemlich das von der Mutter und den Brüdern Jesu. Er bleibt also in der Ordnung des Lucas nur mit der Ausnahme, daß er das Auftreten Christi in Nazareth vor der Erzählung der Aussendung der Apostel einschaltet. Dies erklärt sich aus dem Folgenden. Er bleibt nemlich nach dieser Einschaltung bei Lucas, bis er zur Erwähnung der Hinrichtung des Johannes kommt; da ihm aber diese bei Lucas zu kurz ist, so erzählt er sie nach der längern Darstellung des Matthäus. Bei diesem war aber jene Erzählung aus Nazareth kurz vorhergegangen, hier konnte Marcus sie aber nicht nachholen; ebenso hatte er sie im Lucas früher übergangen. So mußte er sie also an einem andern Orte einschalten, wenn er sie nicht ganz auslassen wollte. — Nachdem er mit der Erzählung vom Tode des Johannes zum Matthäus übergegangen ist, bleibt er bei diesem bis nach der Geschichte der Verklärung, nur daß er zwei eigenthümliche Erzählungen einschaltet. Im Folgenden haben Matthäus und Lucas ziemlich dieselbe Ordnung; aber daraus, daß Marcus die Geschichte vom Stater ausläßt, sieht man, daß er mehr dem Lucas,

---

1) Vergl. De Wette §. 94 a.

als dem Matthäus, folgt. Nun schließt er den Aufenthalt Christi in Galiläa mit allerlei kleinen Reden, die in den beiden andern Evangelien zerstreut vorkommen; es ist natürlich, daß er am Ende dieses Abschnitts noch einmal zurücksieht, was er von Ausgelassenem noch hinzufügen könne. — Die Geschichte der Reise Christi nach Jerusalem ist bei Marcus sehr kurz, nur in Cap. 10.; daher ist sie natürlich mehr der Erzählung des Matthäus als des Lucas ähnlich, und es herrscht darin die Ordnung des Matthäus. Bei Jericho fügt er den Namen des Blinden hinzu, welches eine besondere Nebenquelle zu verrathen scheint. Uebrigens folgt er hier dem Matthäus, was den Ort betrifft, aber er setzt nur einen Blinden, wie Lucas.

Im hierosolymitanischen Abschnitte unterscheidet er sich gleich Anfangs von den beiden Andern dadurch, daß er die Tempelreinigung auf den nächsten Tag nach dem Einzuge verlegt, und von Matthäus auch dadurch, daß er die Geschichte vom Feigenbaum in zwei Momente theilt, was sich aus dem eigenthümlichen Character des Marcus erklärt, wovon später die Rede sein wird. Gewiß hätte er das augenblickliche Verdorren nicht zu beschreiben gewußt; aber künstlich ist, daß die Jünger es beim Zurückgehn am Abend noch nicht bemerken, sondern erst am andern Morgen. Er traut also dem Matthäus in der Tageszeit und meint nur, er verwechsele zwei verschiedene Tage. Es kann nun hier nicht mehr so deutlich hervortreten, ob er diesem oder jenem folgt. Bei der Gefangennehmung Christi ist der nackte fliehende Jüngling ihm eigenthümlich, vielleicht wohl aus einer besondern Quelle. Bei der Geschichte des Verhörs, wo die falschen Zeugen aufgestellt werden, hat er die Erklärung eigen, daß Christus von einem nicht mit Händen gemachten Tempel gesprochen habe, wornach die Anklage einen ganz andern Character bekommt. In der übrigen Relation von dem gerichtlichen Verfahren folgt er dem Matthäus, auch mit dem zweiten Rath am Morgen; wogegen er das Eigenthümliche des Lucas, daß Christus zu Herodes geführt sei, nicht hat. Bei der Verläugnung des Petrus hat er

noch das Eigene, daß er den Hahn zweimal krähen läßt, was auch, wenn nicht selbst gemacht, doch eine Auswahl des Pikanteren ist; auch in der Warnung Christi hatte er dies so ausgedrückt. Im weiteren Verfolge aber läßt er vieles aus, was Matthäus hat: er weiß Nichts von den Verstorbenen, die aus den Gräbern hervorgehn[1]), auch Nichts von den Hütern des Grabes. Da entsteht also die Vermuthung, daß er in der Auferstehungsgeschichte mehr dem Lucas folgt. Dies ist auch im Anfange der Fall, aber nachher folgt er wieder dem Matthäus, indem er das Gebot des Engels, nach Galiläa zu gehn, auch hat. Eigenthümlich ist ihm, daß die Frauen unter sich fragen, wer den Stein ihnen abwälze, was auch eine gemachte Lebendigkeit ist; hernach, daß sich Alles bei ihm auf den Unglauben der Jünger concentrirt, bis Christus ihnen selbst erscheint[2]). Aber da hat er offenbar den Lucas nicht vor sich, denn bei der kurzen Erwähnung der Jünger von Emmaus sagt er, diesen hätten es die Apostel auch nicht geglaubt, während bei Lucas, als jene beiden von Emmaus kommen, die Jünger schon an die Auferstehung glauben, da Petrus auch schon Christum gesehn hatte. Dieser Umstand wirft meiner Meinung nach jener Ansicht schon ein großes Hinderniß in den Weg, denn es ist unbegreiflich, wie er, wenn er die beiden andern Evangelien vor

1) Erst. Entw. Am meisten kann einen wundern, daß er das Hervorgehn der Verstorbenen ausläßt. Allein es hat denselben Grund, daß es in seiner Manier mit einer größern sinnlichen Anschaulichkeit nicht vorzustellen war, ohne irgendwie ins absurde zu gerathen.

2) Erst. Entw. Ist nun v. 15 ff. unächt, so schließt er pikant aber auch unbefriedigend mit der Auflösung dieses Unglaubens durch die Erscheinung Christi. Ist es ächt: so ist er dem Lukas weiter gefolgt mit eigenthümlichem Zusaz v. 18., der aber eine Erweiterung von Luc. 10, 19. zu sein scheint. Den innern Gründen nach würde ich an der Aechtheit, die auch äußerlich sehr ungenügend angefochten zu sein scheint, nicht zweifeln. Dann aber freilich hat das Gebot nach Galiläa keinen Erfolg und er kann sich die Sache kaum anders gedacht haben, als daß die Jünger das Gebot aus Unglauben verabsäumt haben, und Christus sich ihnen deßhalb dort habe offenbaren müssen.

sich gehabt, diesen ausdrücklichen Widerspruch mit Lucas hat aufnehmen können. Denkt man nun gar an den Marcus, der ἀπομνημονεύματα aus den Didaskalien des Petrus aufnahm, so müßte dieser gerade das am ersten wissen, daß Petrus Christum gesehn hatte. — Wenn man von diesem Zweifelspuncte aus das Bisherige noch einmal überlegt, so muß man freilich gestehn, daß sich noch eine Menge von einzelnen Differenzen findet, die sich aus der Griesbach'schen Hypothese nicht erklären. Die Ausnahmen erscheinen so bedeutend, daß kein großer Ueberschuß von Wahrscheinlichkeit für diese Hypothese übrig bleibt.

Wenn wir nun einmal das Evangelium Marci für sich betrachten, doch so, daß wir dabei die Art und Weise der andern im Sinne behalten: so kann man ihm einen eigenthümlichen Character nicht absprechen. Wenn wir nemlich von der Voraussetzung ausgehn, daß wir das Verhältniß im Allgemeinen nur aus der evangelistischen Ueberlieferung ableiten, so kann man nicht läugnen, daß eine gewisse Ueberarbeitung in diesem Evangelium zu bemerken ist, die sich in den andern nicht findet. Allerdings hat man gegen die Ableitung der Evangelien aus mündlicher Ueberlieferung angeführt, daß in jedem Evangelium sich ein eigenthümlicher Character zeige; allein dieser Einwurf hat in Beziehung auf Matthäus und Lucas niemals einen besondern Eindruck auf mich gemacht. Denn bei Matthäus erklärt sich die besondre Art der Anknüpfung aus seinem Verhältniß zur ursprünglichen συγγραφή und aus der ganzen Weise, wie der Verfasser die Localität behandelt. Wegen seiner Neigung für alttestamentliche Anführungen hat man Ursache, anzunehmen, daß er auf der hebräischen Seite steht, wogegen bei Lucas der Verfasser selbst nie hervortritt außer im Eingange. Dann müssen wir die Eigenthümlichkeit in der Sprache daraus herleiten, daß viele Erzählungen in der mündlichen Ueberlieferung ursprünglich aramäisch waren, und daß bei denen, die griechisch waren, die Redactoren unsrer Evangelien sich nicht an das Grammatische und die Schreibart im Einzelnen werden gehalten haben. Die Eigenthümlichkeiten

in der Sprache beweisen also Nichts gegen diese Entstehungsweise. Aber bei Marcus ist es anders. Da ist ein Bestreben, eine Lebhaftigkeit und sinnliche Anschaulichkeit in die Erzählung zu bringen, das etwas sehr Gesuchtes hat; damit hängt eine gewisse Uebertreibung in der Darstellung zusammen, die hier und da an das Unnatürliche gränzt und haltungslos ist; dann eine Sucht, die Sachen mysteriös darzustellen. In den beiden Heilungsgeschichten, die Marcus allein hat [1]), tritt das hervor, daß er Christus das Wunder abgesondert verrichten läßt, was ja so sehr mit dem Character derselben in den andern Evangelien streitet, und daß Christus dabei allerlei Manipulationen macht; dann sind Spuren von Gemüthsbewegungen dabei, die gar keinen Grund haben. In den Manipulationen finde ich nicht sowohl eine Neigung, die Wunder natürlich zu erklären, als eine Richtung auf das Mysteriöse, und es soll dadurch eine sinnliche Anschaulichkeit in die Erzählung gebracht werden. Ebenso ist eine bedeutende, aber etwas versteckte Stelle die, wo die Seinigen Christum zurückhalten wollen, und es so erscheint, als ob sie bloß wegen der Menge von Heilungen geglaubt, er müsse wohl außer sich sein [2]). Ebenso kommt bei der Reise nach Jerusalem eine Stelle vor, wo eine allgemeine Betrübniß der Jünger, ehe noch Christus sein Leiden verkündigt hat, erwähnt wird, von der man keinen Grund einsieht [3]). So hat Marcus oft ein Zusammenströmen des Volks, wo man nicht weiß, woher es kommt, u. dgl. Eine solche Neigung zur sinnlichen Anschaulichkeit, aber mit unzureichenden Mitteln, ist das Colorit, was durch das ganze Evangelium hindurchgeht, und was davon zeugt, daß er das Ganze von diesem Gesichtspuncte aus mehr überarbeitet hat, als die beiden andern Evangelisten.

Andere haben nun vom Evangelium *κατὰ Μάρκον* die entgegengesetzte Meinung aufgestellt, daß es die Grundlage der beiden andern gewesen sei und die ursprüngliche Ordnung der

1) Marc. 7, 32—37. und 8, 22—26.
2) Marc. 3, 20. 21.
3) Marc. 10, 32.

Begebenheiten enthalte. Ich kann aber durchaus nicht finden, wodurch sich dies rechtfertigen soll. Bei der Bergpredigt, die Marcus nicht hat, geht Matthäus von ihm ab; aber nach derselben geht er gar nicht in der Ordnung fort, die Marcus hat. Ebenso ist es mit Lucas; Marcus hat zwei Speisungsgeschichten, wie Matthäus, Lucas dagegen nur die eine, da fehlt ihm also alles, was bei Marcus zwischen diesen beiden Puncten vorkommt; aber er fährt auch nach denselben nicht in derselben Ordnung fort, sondern erst nachher nach der Verklärungsgeschichte, wo aber die Zusammenstimmung in der Natur der Begebenheiten liegt. Vorher ist diese Zusammenstimmung nur sehr gering. Ich enthalte mich hier einer weitläuftigen Auseinandersetzung, die Synopse von De Wette und Lücke giebt davon die klarste Anschauung.

Ich weiß also kein andres Ergebniß aus der Untersuchung zu ziehn, als: 1. daß die Art, wie Marcus die Auferstehungsgeschichte behandelt, durchaus nicht dafür spricht, daß er unsre Evangelien Matthäi und Lucä vor sich gehabt habe. Denn er hat mit Matthäus den Befehl an die Jünger, nach Galiläa zu gehn, gemein, aber nicht die dortige Zusammenkunft; und die Annahme der Unächtheit von v. 15 ff., welche diesen Widerspruch lösen würde, ist nicht durchzuführen. Ebenso widerspricht er dem Lucas. Schwerlich hat er also jene beiden Evangelien in ihrer gegenwärtigen Gestalt benutzt. Aber eben so wenig ist das Entgegengesetzte zu behaupten. 2. Es ist gar nicht auszumitteln, wie das Evangelium *κατὰ Μάρκον* sich zu dem ursprünglichen *ἀπομνημόνευμα* des Marcus verhält, das Papias erwähnt. Es ist nichts darin, was den Character der apostolischen Darstellung an sich trüge. Dies Verhältniß können wir also nur als ein durchaus unaufgeklärtes stehn lassen, obwohl ich es nicht wahrscheinlich finde, daß die Stelle des Papias auf unser Marcusevangelium sich bezieht, da man bei diesem keinen Grund für den dort ausgesprochenen Tadel des *οὐ τάξει* findet. Dagegen ist es völlig gewiß, daß auch dieses Evangelium ebenso wie die andern beiden aus dem Kreise der evangelistischen Ueberlieferung hervorgegangen

und eine Zusammenstellung von einzelnen früher vorhandenen Erzählungen ist. Sollen wir es nun mit den andern vergleichen, so würde zu urtheilen sein, daß es, wenn es auch innerhalb der Gränzen eines canonischen Inhalts sich bewegt, doch in seiner Ueberarbeitung durch das Streben nach Vergrößerung und künstlich hervorgebrachter äußerer Schönheit eine gewisse Hinneigung zum apocryphischen Character hat. Diese Hinneigung bezieht sich aber nur auf die Form; in den Materialien selbst ist nichts, was man nicht als vollkommen ächt anerkennen müßte. Da ist also nicht zu verwundern, daß das große Uebergewicht der rein evangelistischen Ueberlieferung darin und die entschiedene Analogie mit den beiden andern Evangelien diesem Werke seinen Platz in der Tetras des Canons angewiesen hat [1]).

Das Evangelium des Johannes.

§. 80.

Bekannt sind die Zweifel Bretschneider's gegen das Evangelium des Johannes und die Meinung, daß es aus späterer Zeit und ägyptischen Ursprungs sei. Diese Zweifel

1) Erst. Entw. Nimmt man nun zusammen die nicht abzuleugnende Absichtlichkeit in seinen Aenderungen und Zusäzen und die Art, wie er sich zu Matthäus und Lucas verhält: so bleibt allerdings wahrscheinlich, daß er aus beiden für einen andern Kreis, denn ohne eine solche Annahme würde das gehörige Motiv fehlen, ein drittes gemacht habe nach den Maximen, die aus der bisherigen Darstellung hervorgehn. Nur freilich repräsentirt er dann schon eine spätere Periode der schriftlichen Abfassung, und vermöge seiner besondern Richtung nach meinem Gefühl eine gewisse Hinneigung nach dem apocryphischen. Diese ist aber nicht so groß, daß nicht das Uebergewicht der reinen evangelistischen Ueberlieferung und die entschiedene Verwandtschaft mit Matthäus und Lukas hätte hinreichen müssen, jeden Zweifel abzuweisen. (Späterer Zusatz am Rande: Die Auferstehungsgeschichte verringert die Wahrscheinlichkeit, daß er die beiden vor sich gehabt, gar sehr).

haben mich von Anfang an nicht getroffen; aber deshalb weiß ich sie auch nicht recht anzufassen. Es sind dabei zwei Ausgangspuncte, die ich von vorn herein nicht annehmen kann.

1. Erstlich nemlich nimmt man die drei andern Evangelien in voraus als aus dem apostolischen Kreise hervorgegangen an; da nun die Differenzen des Johannesevangeliums mit jenen so groß seien, könne dies nicht als apostolisch angesehn werden. Schon lange haben Viele die Meinung aufgestellt, Johannes habe in die Reden Christi Vieles von seinem Eignen eingemischt; er sei von einer enthusiastischen Gemüthsstimmung gewesen und habe deshalb sich ein ganz andres Bild von Christo gemacht, als die andern Evangelisten aufgefaßt; und dies habe ihn so beherrscht, daß er, als er nun aus der Erinnerung sein Evangelium verfaßt, unbewußt seine eigne Auffassung hineingetragen. Nimmt man aber dies an, so muß man, eben wenn man eine größere Achtung vor dem apostolischen Character hat, leicht dahin kommen, daß man das Evangelium gar nicht auf einen Apostel zurückführt. Aber jene Voraussetzung über die drei andern Evangelien ist, wie oben gezeigt worden, unbegründet, und man begreift nun, wie ein Evangelium, das von einem Apostel wirklich herrührt, einen ganz andern Character haben muß.

2. Ein andrer Punct ist der, daß man schwerlich glauben kann, daß unser Johannesevangelium und die Apocalypse von demselben Verfasser seien. Dies ist freilich auch eine wieder verloren gegangene Meinung; denn in den ältern Zeiten war sie viel weiter verbreitet, als man gewöhnlich annimmt. Ich halte es für ausgemacht, daß Eusebius die Ueberzeugung gehabt, die Apocalypse sei nicht vom Apostel Johannes; und das ist nicht das eigenthümliche Urtheil des Eusebius, sondern er stellt es dar als die allgemeine Ansicht. Wenn man aber davon ausgeht, daß die Apocalypse vom Apostel Johannes sei, so kann und muß man beinahe das Evangelium ihm absprechen wegen der großen Differenz beider; nimmt man aber das Gegentheil an, so schwindet der Zweifel.

Auf der andern Seite ist nicht zu läugnen, daß die alten Zeugnisse für das Evangelium des Johannes mit so vielen andern Meinungen vermischt aufgestellt sind, daß ich sie kaum für Zeugnisse halten kann. Das ist aber gerade dasjenige nicht, wovon Bretschneider ausgeht. Es ist nemlich eine alte Ueberlieferung, aber ohne Zeugniß, daß Johannes die andern drei Evangelien gekannt und zur Ergänzung derselben geschrieben habe [1]). Davon kann ich mich aber gar nicht überzeugen, da er dann so viele Widersprüche nicht hätte stillschweigend übergehn können; vielmehr glaube ich, daß Johannes von unsern drei Evangelien Nichts gewußt hat und Nichts wissen konnte, da sie in ihrer gegenwärtigen Gestalt nur später können entstanden sein, als das des Johannes. Aber eben so überzeugt bin ich, daß die drei Evangelisten auch das Evangelium des Johannes nicht gekannt haben; wogegen Letzterer die große Masse der mündlichen evangelistischen Ueberlieferung muß gekannt haben. — Eine andere damit zusammenhängende ebenso falsche Meinung ist, daß Johannes deswegen nach den drei andern Evangelien das seine geschrieben habe, weil dieselben nur das letzte Jahr des Lebens Christi geschildert, weßhalb er die frühere Zeit nachgeholt habe. Allein dieser Abschnitt nimmt nur einen sehr geringen Raum bei Johannes ein, denn die Speisungsgeschichte, die er mit den andern Evangelisten gemeinschaftlich hat, ist schon im 6ten Capitel, und von dem Frühern muß man noch das abrechnen, was zur Berufung der Jünger gehört; so bleibt dafür fast Nichts übrig, als der erste Aufenthalt in Jerusalem und die Unterredung mit der samaritanischen Frau. Der größte Theil des Evangeliums liegt offenbar in einer Zeit, welche die andern auch behandeln.

Ganz anders verhält es sich mit einem sehr alten Urtheile in der Kirche, die drei aggregirenden Evangelien seien *σαρκικά*, das des Johannes aber *πνευματικόν* [2]). Dies liegt besonders

---

1) Euseb. h. e. III. 24. Hieron. de vir. ill. c. 9.

2) Siehe oben S. 196.

den Bedenklichkeiten Bretschneiders zum Grunde, indem er voraussetzt, die Darstellung der εὐαγγέλια σαρκικά von Christus sei die eigentlich authentische, das πνευματικόν dagegen sei Zusatz und persönliche Ansicht des Verfassers. — Dies alte Urtheil rührt aber offenbar daher, daß die ersten drei Evangelien so wenig von dem innern Verhältnisse Christi zu seinen Jüngern erzählen, eben weil sie nicht aus dem apostolischen Kreise herstammen, sondern aus der evangelistischen Ueberlieferung, die ihre Erzählungen mehr aus dem öffentlichen Leben Christi nahm, wogegen Johannes die vertrauteren Unterredungen Christi mit seinen Jüngern hat. Aber es kommen doch auch in den andern Evangelien Aeußerungen Christi über sein Verhältniß zum Vater vor, die mit dem übereinstimmen, was bei Johannes weiter ausgeführt und als Grund des Glaubens hervorgehoben wird. Ein verschiedenes Verhältniß findet hier allerdings Statt, das seinen Grund darin hat, daß Johannes sparsam ist in Erzählung von äußern Thatsachen, auf die es ihm gar nicht ankam. Wenn man sein Evangelium genau betrachtet, so sieht man, wie er jedesmal aus andern Gründen, nicht um ihrer selbst willen, dazu gekommen ist, eine Thatsache zu erzählen. Das Element der Rede Christi dagegen, ihrem eigentlich messianischen Gehalte nach, tritt in größerem Verhältnisse hervor, wogegen Johannes die einzelnen Thatsachen des Lebens Christi als durch die evangelistische Ueberlieferung bekannt voraussetzen konnte.

§. 81.

Wenn wir aber ohne Vergleichung mit den andern das Evangelium des Johannes für sich betrachten, so ist der Totaleindruck des ganzen mir nie ein anderer, als daß es nicht aus früher vorhandenen Einzelnheiten zusammengesetzt ist, sondern mit Ausnahme weniger Ergänzungen lauter Selbsterlebtes erzählt, was Jedem besonders deutlich werden muß, wenn man die erkünstelte, nur an einzelnen Puncten heraustretende Lebhaftigkeit des Marcus mit der gleichförmigen, vollkommen klaren Lebendig-

keit in allen johanneischen Erzählungen vergleicht. Dabei geht eine doppelte Tendenz durch das Ganze hindurch: 1. Christi ganze Erscheinung als Begründung des Glaubens an ihn klar zu machen, und 2. die allmählige Entwicklung seines Verhältnisses zu denen, die das geistliche Ansehn repräsentirten, woraus zuletzt die Catastrophe hervorging. Das Erste ist also ganz eigentlich eine apologetische Tendenz, eine Apologie des Glaubens an Jesum von Nazareth als den verheißenen Messias, in dem alle Weissagungen erfüllt sind; das Andere ist eine pragmatische Tendenz, die wieder mit jener erstern zusammentrifft und sie ergänzt, so daß man dies nicht als eine Duplicität des Zweckes ansehn kann, sondern als natürlich zusammengehörig. Denn hier werden die entgegengesetzten Ansichten von Christus dargestellt, wie auf der einen Seite aus dieser persönlichen Lebenseinheit Christi der Glaube und die Gemeinschaft, auf der andern die feindseligen Bestrebungen sich entwickeln, also einerseits die Catastrophe, andrerseits das Prinzip der von ihm ausgehenden *βασιλεία*. So hat das Ganze einen pragmatischen Zweck.

Es ist sehr leicht, dies durch das ganze Evangelium zu verfolgen. Ich will dabei den ersten Eingang vorläufig ignoriren; dann giebt es aber noch einen zweiten, der mit dem Auftreten Johannes des Täufers beginnt, wobei zugleich der Totaleindruck der Erscheinung Christi ausgesprochen wird. Da sieht man das apologetische Thema aufgestellt, aber daneben zugleich auch das pragmatische, denn es wird gleich damit verbunden der Gegensatz der exclusiven Richtung auf Moses und das mosaische Gesetz [1]). Dann folgt das Zeugniß Johannes des Täufers von Christo, und wie dies die ersten Individuen um Christus versammelt, denen er die Aussicht auf himmlische Gemeinschaft eröffnet [2]). Die Taufe Christi konnte natürlich Johannes nicht eigentlich berichten, weil sie nicht zu dem von ihm Erlebten gehört, aber er läßt den Täufer sie erzählen, und von dieser Erzählung war er

1) Joh. 1, 15—18. 2) Joh. 1, 19—52.

Ohrenzeuge; sie ist die Begründung des Zeugnisses des Täufers über Christus. Diese Erzählung ist am Ende das einzige Fundament, von welchem aus sich die Differenzen und Enantiophonien der andern Evangelien in der Taufgeschichte allein auflösen lassen. — Nun wird berichtet, wie der geweckte Glaube an die Messianität Christi durch das Zeichen in Cana befestigt wird[1]), aber auch fast unmittelbar darauf wird erwähnt, wie sich durch viele Zeichen, die Christus in Jerusalem that, ein ihm selbst verdächtiger Glaube an ihn bildete[2]); er habe sich ihnen nicht vertraut. Dies ist ein sehr bedeutender pragmatischer Punct, weil dies der erste Anfang der ausgesprochenen Hoffnung von Christus als einem irdischen Messias war, was doch die nächste Ursache zu dem spätern feindseligen Verfahren gegen Christus ward. Ein andres bedeutendes Moment ist, wie, während Christus und der Täufer beide noch öffentlich handelten, Einige die Eifersucht des Täufers gegen Christum rege zu machen suchten, wobei derselbe aber nur ein neues Zeugniß für ihn ablegte[3]). Die Veranlassung war aus dem streng gesetzlichen Character des Johannes genommen, wornach er das Alte repräsentirte, jedoch, wie er selbst sagt, abnehmen mußte, wie Christus zunahm. — Nun wird es als eine Folge des unter den Pharisäern sich verbreitenden Rufs, daß Christus Jünger sammelte, dargestellt, daß er nicht in Judäa bleiben, sondern nach Galiläa gehn wollte[4]). Unterwegs geschah das Gespräch mit der Samaritanerinn[5]), worin die gänzliche Aufhebung aller Bedeutung der Localität zum Gottesdienst dargestellt, und damit die Versöhnung dieser streitenden Parteien durch Aufhebung des Particularismus verkündigt wird. — Nachher kehrt Jesus wieder nach Jerusalem zurück, wo sich der erste Ausbruch eines Unwillens in der Masse findet, sichtlich von einer pharisäischen Parthei erregt, wegen zu freier Behandlung des

1) Joh. 2, 1—11.
2) Joh. 2, 23—25.
3) Joh. 3, 22—36.
4) Cap. 4, 1—3.
5) Cap. 4, 4—26.

Sabbaths und wegen behaupteter Messianität [1]). Später entstand bei Gelegenheit der Speisung ein Auflauf einer durch die Nähe von Ostern sehr bedeutenden Volksmenge in Galiläa, um Christum zu einem politischen Partheihaupte zu machen [2]). Christus entzog sich der Menge gänzlich und ließ den Rausch vorübergehn, aber seinen Gegnern gab dies Gelegenheit, für die Zukunft zu fürchten, daß in eine solche Volksbewegung die Römer sich mischen und den letzten Rest der Freiheit dem Volke ganz nehmen könnten. Unmittelbar darauf wird eine durch unverstandene geistige Erklärungen Christi veranlaßte rückgängige Bewegung des Glaubens unter der Menge berichtet, und es läßt sich fast vermuthen, daß auch unter den Zwölf noch theilweise ein solcher falscher Glaube war, da Christus sie fragt, ob sie auch sich abwenden wollen [3]). Hernach wird erzählt, wie Jesus aufgefordert sei, auf das Laubhüttenfest zu gehn, und wie über ihn verschiedene Meinungen unter dem Volke auf dem Feste gewesen, aber man sich nicht mehr getraut habe, frei über ihn zu reden [4]). Die pharisäische Parthei muß also sich stark über ihn geäußert haben; es werden sogar Versuche gemacht, sich seiner zu bemächtigen, wobei sich Nicodemus einem solchen Verfahren opponirt [5]). Dann folgen wieder Reden Christi, worin er aufs stärkste seine messianische Würde ausspricht, ohne Widerspruch zu erregen [6]); da scheint also seine Parthei wieder mächtiger zu sein; doch bei seiner Aeußerung über sein Verhältniß zu Abraham entsteht wieder ein zelotischer Volksauflauf [7]). Darauf beschließt das Synedrium den s. g. kleinen Bann gegen jeden, der Jesum für den Messias erklären würde [8]), was sich bei der Geschichte des Blindgebornen deutlich kund thut. Es folgt ein neuer Versuch, Christum wegen seiner messianischen Behauptungen zu greifen und zu steinigen, weßhalb er Jerusalem

1) Joh. 5, 10—18.
2) Cap. 6, 14. 15.
3) Cap. 6, 60—71.
4) Cap. 7, 1—13.
5) Cap. 7, 32—52.
6) Cap. 8, 12—20.
7) Cap. 8, 56—59.
8) Cap. 9, 22.

verläßt und nach Peräa geht [1]). Es kommt die Krankheit und der Tod des Lazarus dazwischen; die Jünger wollen Jesum abhalten, nach Judäa zurückzukehren, aber er geht nach Bethanien; nach Auferweckung des Lazarus faßt das Synedrium einen Beschluß gegen Christi Leben, weßhalb dieser sich nach Ephraim in der Nähe der Wüste zurückzieht [2]). Doch kehrt er zum Fest zurück; da zeigen sich die Wirkungen jener Auferweckung theils in Bethanien, theils bei dem von Seiten Christi ganz prunklosen Einzuge in Jerusalem. Er verkündigt nun selbst seinen Tod als nahe bevorstehend, und seine Anhänger unter den Obersten haben nicht Muth zu einer Gegenwirkung [3]). So ist die ganze pragmatische Entwicklung der Catastrophe gegeben. Wenn sich nun auch Judas nicht hineingemischt, so hätte es doch an einer Gelegenheit, Jesum zu ergreifen, nicht gefehlt. Daher läßt sich auch Johannes über Judas, und wie er bis zu seinem Verrath gekommen, nicht näher aus, mit Ausnahme des einzigen Umstands c. 12, 4—6.

Dies ist der Gang des Evangeliums von der pragmatischen Seite, und da sieht man deutlich, wie diese Puncte, die nicht so an einzelnen Zügen hängen, wie in den andern Evangelien, so stark hervortreten, daß man die pragmatische Tendenz gar nicht übersehn kann. Das apologetische Element, die andere Seite des pragmatischen, ist nun theils in den Handlungen theils in den Reden Christi niedergelegt. Da ist nun gleich zu bemerken, wie in dem ganzen Zeitraum bis zum letzten Auftreten Christi in Jerusalem alle größern Redemassen, ja selbst ganz kleine Aeußerungen (wie c. 1, 51. 52.) es immer mit der messianischen Behauptung Christi zu thun haben; es sind Aeußerungen über seine Dignität, über die Beschaffenheit seiner Sendung, über sein Verhältniß zum Vater und über sein Verhältniß zur alten Volksleitung, wogegen solche parabolische und gnomische Reden, wie in den andern Evangelien, fast gar

1) Joh. 10, 22—42.
2) Cap. 11, 53. 54.
3) Cap. 12, 23. 31. 42. 43.

nicht vorkommen; einige Parabeln allerdings, wie daß Christus sich als den Hirten und als die Thür darstellt, aber immer im Zusammenhang mit solchen bestimmten messianischen Aeußerungen. Nun ist auch immer mit diesen Reden Christi die Darstellung der dadurch erweckten Stimmung, also immer das Pragmatische mit diesem Apologetischen verbunden. Achtet man darauf, wie diese Reden theils sich aus Gesprächen entwickeln, theils wegen des symbolischen Vortrags nicht so leicht zu behalten waren, so bekommt man eine rechte Anschauung von der Differenz zwischen dem eigentlich apostolischen Erzählungselemente von Reden Christi und denjenigen Ueberlieferungen dieser Art, die aus einer andern Quelle kommen konnten. Solche Reden, wie Joh. 6., und Extracte aus solchen Dialogen, wie mit Nicodemus und der Samariterinn, festzuhalten und wieder zu geben, dazu gehörte offenbar ein näheres Verhältniß zu Christus. Sie konnten nur von einem Apostel wiedergegeben werden, und andrerseits eigneten sie sich für eine evangelistische Ueberlieferung gar nicht, weil sie nicht so in abgerundeten Ganzen vorgetragen werden konnten. Ebenso verhalten sich die Reden in Jerusalem c. 5. 7. 8 und 9. Auch die Reden in Cap. 10. hängen genau zusammen mit der Frage der Pharisäer an Christus, ob er sie zu denen rechne, die blind seien oder blind werden wollen. Hier kommen jene beiden Parabeln vor, und der Uebergang von Thür zu Hirt ist nicht eben sehr populär, aber ich möchte nicht einmal behaupten, daß beide aus verschiedener Zeit und nur der Aehnlichkeit wegen verbunden sind; denn eine solche wiederholte Parabelnanführung ist in der rabbinischen Didascalie etwas sehr Gewöhnliches. Vergleichen wir nun diese Reden mit den antipharisäischen namentlich bei Matthäus, so müssen wir sagen, daß Johannes die letztern nicht hat mit aufnehmen wollen, weil jene das Verhältniß weit mehr in seinem Innern trafen. Die Vorwürfe, welche Christus bei Matthäus den Pharisäern macht, mußten zwar einen bedeutenden Eindruck auf das Volk machen; aber das Verhältniß zwischen Christus und den Pharisäern hätte doch dasselbe sein müssen, wenn auch

die Pharisäer die Gesetze, welche sie dem Volke auflegten, selbst eben so genau befolgt hätten. Die Aeußerungen Christi bei Matthäus sind gnomisch, sententiös, konnten also leicht von Allen behalten werden; aber sie treffen nicht so den Gegensatz des Princips, wie die bei Johannes, die mehr symbolisch sind und auf den innern Grund gehn, aber nicht so faßlich sind. Jedes hat, unbefangen angesehn, seine natürliche Stellung. In den aggregirenden Evangelien konnten solche Redemassen, wie wir sie dort finden, nicht fehlen, es müßten denn Christi Reden den Eindruck verfehlt haben, wodurch sie in Vieler Mund und in die evangelistische Ueberlieferung kamen. Dagegen konnten die Reden bei Johannes auf die, welche Christum nur einmal oder zuweilen hörten, nur einen momentanen Eindruck machen, und nur von denen, die in vertrautem Verhältnisse zu ihm standen, in ihrem Zusammenhang aufgefaßt werden.

Die Meinung, daß Johannes habe die andern Evangelien ergänzen wollen, stützt sich theils auf die Zeit, in der er sich bewegt, theils darauf, daß er manches, was er hätte erzählen müssen, darum nicht erzähle, weil er es als bekannt voraussetze, theils darauf, daß er manches Ungenaue in den übrigen Evangelien berichtige. Der erste Punct ist schon oben widerlegt. Was den zweiten betrifft, so muß man unterscheiden, ob Johannes, wenn er Etwas nicht erzählt, es aus der mündlichen evangelistischen Ueberlieferung oder aus den drei andern Evangelien als bekannt voraussetzt. Das Letztere müßte besonders nachgewiesen werden, nemlich es müßte etwas sein, was nicht allgemein in der mündlichen Ueberlieferung auch sein könnte, sondern den drei Evangelien eigenthümlich wäre. Ob aber Johannes Etwas hätte erzählen müssen, wenn er es nicht als bekannt vorausgesetzt hätte, kommt ganz auf den Standpunct des Verfassers an, was er zu erzählen für nothwendig hielt. Man sagt, Johannes erzähle das Wunder zu Cana und vom Sohne des *βασιλικός*, weil die andern Evangelien diese Begebenheiten nicht haben; aber er thut es offenbar, weil sie auf der Rückkehr des Erlösers von Jerusalem

nach Galiläa geschahen, und von einem besondern Seitenblicke auf die andern Evangelien ist keine Spur. Die andern Geschichten werden um der Reden willen erzählt oder sind pragmatische Momente für das Ganze. Man sieht übrigens aus der Art, wie Johannes erzählt, daß Christus viele Zeichen gethan, und daß Viele um derselben willen an ihn geglaubt [1]), daß es gar nicht seine Absicht war, Wunder um ihrer selbst willen zu erzählen, da er sie als bekannt voraussetzt, sondern daß er sie nur einmischt, wo sein Plan eine solche Aufführung nöthig macht. Auch sieht man gar nicht, daß gerade unsre drei Evangelien ergänzt würden; denn da Cana [2]) sonst nicht als Aufenthaltsort Christi vorkommt, so könnten jene beiden Erzählungen auch außerhalb der evangelistischen Ueberlieferung überhaupt gelegen haben. Diese Rubrik zeigt sich also, so wie man die Sache genauer betrachtet, ziemlich leer. — Was den dritten Punct betrifft, so hätte Johannes, wenn er die andern Evangelien berichtigen gewollt, noch manches zu berichtigen gehabt, was er unberichtigt läßt. Man führt Joh. 3, 24. als eine Berichtigung des Matthäus an, welcher die Gefangennehmung des Täufers zu früh setzt. Aber dies kommt gar nicht bei einem Factum vor, was Matthäus auch hat, denn dieser erzählt Nichts davon, daß Christus und seine Jünger nach der Gefangennehmung des Täufers getauft hätten [3]). Eher ist es so zu erklären, daß die Gefangennahme bald darauf wirklich geschah, und also Johannes das Zeitverhältniß ausdrücklich bestimmen wollte. Eben so wenig kann Joh. 11, 2. auf Matth. 26, 7. bezogen werden, denn die Berichtigung wäre weit besser bei der Erzählung selbst erfolgt. Hier anticipirt Johannes nur diesen Umstand, indem er die Sache aus der Ueberlieferung als bekannt voraussetzt, die auch wegen der Vorhersagung Christi gewiß allgemein bekannt war. Wollte Johannes mit dieser Notiz den Matthäus berichtigen, so hätte er irgend eine Andeutung von dem ganzen Verhältniß der Familie des Lazarus zu Christus geben müssen. — Dagegen

1) Joh. 2, 23. 2) Joh. 2, 1. 4, 46. 3) Matth. 4, 12.

giebt es manche andere Stellen, wo er wohl Ursache gehabt hätte, zu berichtigen, wenn er das gewollt hätte, z. B. bei der Speisungsgeschichte wäre es allerdings darauf angekommen, zu berichtigen oder auch die Möglichkeit der Uebereinstimmung zu zeigen. Dergleichen kommt aber nicht vor. In der Folge finden sich noch mehr solche Beispiele. Man sieht daraus, daß Johannes die drei Evangelien in ihrer jetzigen Gestalt nicht gekannt hat.

§. 82.

Wir wollen nun weiter gehn zu dem Abschnitte des Johannes, wo die eigentlich pragmatische Behandlung aufhört, d. h. wo die Absichten der Gegner Christi zur Reife gediehn sind und ihre Ausführung anfängt, da, wo Christus zum letzten Male nach Jerusalem kommt. Hier beginnt eine bedeutende Reihe von Reden Christi bis zu seiner Gefangennehmung, worin das Apologetische dominirt, indem diese Reden Selbstdarstellungen Christi sind mit Hindeutung auf das, was nach seinem Tode geschehn werde, immer ausgehend von der Ueberzeugung, daß jetzt die Catastrophe persönlich für ihn eintreten müsse.

Das Ganze fängt an mit einer fortwährenden Verherrlichung Christi auch äußerlich, so daß der Eindruck, den Christus auf die Einzelnen und die Masse ausübt, und die Art, wie die Gegenparthei gegen ihn zu Werke geht, recht stark gegen einander treten. So die Salbung, verbunden mit der bestimmten Vorhersagung seines Todes, dann die Verherrlichung durch die Masse beim Einzuge in Jerusalem, dann die Art, wie die Griechen ihn aufsuchen, ein fortlaufendes Bild der Glorie, aber überall mit der Gewißheit des Todes durchzogen, schließend mit noch einem lauten kategorischen Aussprechen seiner Bestimmung und der Aufforderung, an ihn zu glauben [1]). — Nun erwähnt Johannes Nichts von dem Scheiden aus dem Tempel und den Reden über Zerstörung Jerusalems und Wiederkunft Christi, die in den andern Evangelien

1) Joh. 12, 44, 50.

sich finden. Wenn wir die Massen von Reden, die wir bei Matthäus seit der Ankunft Christi in Jerusalem finden, zusammennehmen und die, welche Johannes hat: so will ich zwar nicht behaupten, daß es nicht denkbar sei, daß Christus alles dies in diesen wenigen Tagen gesprochen habe; aber vergleicht man die Richtung der Reden und die Stimmung in beiden Massen, so hat man Mühe, sich das in solcher Continuität zu denken. Aber wenn daraus ein Beweis sollte genommen werden, daß die Reden bei Johannes nicht ächt seien, weil sie auf solche Weise von jenen andern abweichen: so weise ich nur auf die unläugbare Thatsache zurück, daß die drei andern Evangelien Nichts von einem mehrmaligen Aufenthalte in Jerusalem wissen, daß sie also alles, was sie von dort erfahren haben, in diese letzte Zeit zusammendrängen. Aber dabei ist auch sehr möglich, daß Johannes Vieles von dem, was Christus in dieser Zeit gesprochen, hier gar nicht hat aufnehmen wollen, weil er sich in dieser letzten Zeit mehr auf das innere Leben Christi, sein Verhältniß zu den Jüngern, und auf das, was unmittelbar zum Gesammtverlauf gehört, beschränken wollte. — Nun folgt die große Schwierigkeit, daß Johannes da, wo er von einem Mahle Christi mit seinen Jüngern spricht, welches sich nach dem ganzen Zusammenhange als das letzte zu erkennen giebt, doch weder das Abendmahl noch das Osterlamm erwähnt, sondern statt dessen das Fußwaschen. Dabei ist doch die Ankündigung des Verraths des Judas da, welche die andern Evangelisten beim Abendmahl als ein Hauptmoment erzählen. Hier ist die Frage sehr an ihrer Stelle, ob nicht Johannes hier die Einsetzung des Abendmahls hätte erwähnen müssen, wenn er sie nicht als bekannt vorausgesetzt hätte. An und für sich ist möglich, daß Johannes nicht denselben Werth auf diese Handlung Christi gelegt hätte; aber im Zusammenhange der Thatsachen ist dies nicht zu denken, da aus den paulinischen Briefen hervorgeht, daß gleich bei der Errichtung der ersten Gemeinden auf diese Thatsache gebaut wurde, und das Abendmahl ein Institut in allen christlichen Gemeinden geworden war. Da ist nun nicht zu glauben, daß Johannes, wenn er auch einen gerin=

gern Werth darauf gelegt hätte, durch sein bloßes Stillschweigen Etwas gegen dieses Institut habe sagen wollen. Aber eben weil das Abendmahl ein herrschendes Institut in der christlichen Kirche war, konnte er es übergehn und voraussetzen, daß der Ursprung desselben allgemein bekannt war. Dies ist der Punct, wovon wir ausgehn müssen; denn wenn er die andern Evangelien vor sich gehabt und sie hätte berichtigen wollen, so hätte er gerade hier sein Verhältniß zu ihnen erwähnen und darüber reden müssen, wie die Einsetzung des Abendmahls sich zum Fußwaschen, und dies sich zum Ostermahl verhielt. Aber so, da er kein Wort darüber sagt, sondern den Widerspruch gerade recht grell hervorzuheben scheint, indem bald darauf folgt, daß die Priester noch nicht das Osterlamm gegessen [1]), so folgt daraus, daß er die andern Evangelien nicht gekannt hat. Will man aber nun sagen, diese sichtbaren Abweichungen seien ein Zeichen der Unächtheit des Evangeliums, so muß ich sagen: wenn ich mir denken soll, daß ein Späterer, um seine Ansichten von Christus in Umlauf zu bringen, ein solches Evangelium schreiben und dem Apostel Johannes unterschieben wollte — denn daß der Verfasser für einen Augenzeugen und Theilnehmer gehalten sein will, ist unläugbar — so würde er sich ja gehütet haben, in einen solchen Widerspruch zu gerathen; und gesetzt, der Unterschiebende hätte die Evangelien auch nicht gekannt, so waren doch gerade diese Elemente in der evangelistischen Ueberlieferung so verbreitet, daß er sich hätte keine solche Abweichungen erlauben können. Diese ganze Darstellung aber, das Fußwaschen als ein symbolischer Unterricht, die Ankündigung des Verraths, gleichsam die Ausschließung des Judas aus der apostolischen Gemeinschaft in tiefer, angemessener Gemüthsbewegung, die Art der Ausmittelung des Verräthers, alles dies beurkundet sich deutlich als die Erzählung eines Augenzeugen; ebenso wie die Geschichte der Speisung und des Blindgebornen u. s. w.

Es folgen Reden Christi, seine Warnung an Petrus [2]), seine

---

1) Joh. 18, 28.

2) Joh. 13, 38.

Ermahnung zum Gleichmuth, dann die Verkündigung des Geistes, und was sich daran knüpft. Gelegentlich wird gesagt, daß sie aufstehn [1]), und dann schließt sich eine neue Rede Christi an ohne alle Anknüpfung, beginnend mit dem Bilde des Weinstocks; ebenso einfach fügt sich das Gebet Christi daran, und am Ende wird das Hinausgehn aus der Stadt erwähnt [2]). Dieser Schluß bezeichnet deutlich diese Reden als in unmittelbarer Folge gehalten. Hier muß also die apostolische Auffassung und Erinnerung besonders in Anspruch genommen werden. Und Alles trägt auch so sehr den Character der Erzählung eines Augenzeugen; das Aufstehn vom Mahle, das sich Entfernen von Gebäuden, wo das Bild von den Reben aus der unmittelbaren Umgebung hergenommen zu sein scheint, indem Christus zwischen den Weinbergen herging, Alles hat so sehr das Gepräge der Unmittelbarkeit, daß jeder Gedanke an etwas später Gemachtes ganz verschwindet.

In der Leidensgeschichte, wo die Gefangennehmung als der eigentliche Anfang der Catastrophe dargestellt wird, ist ein Widerspruch in der Art, wie Johannes und wie die andern Evangelisten den Zustand Christi darstellen. Bei Johannes nemlich kommt kein Moment vor, wo ihn die klarste Besonnenheit und Ruhe mit der vollkommenen Gewißheit seines Todes auch nur einen Augenblick verlassen hätte; wogegen in den andern Evangelien eine dem widersprechende Gemüthsstimmung beim Gebete in Gethsemane dargestellt wird. Kannte Johannes dies nur als einzelne Erzählung, so konnte er sich nicht verpflichtet halten, Etwas dagegen zu sagen; aber als durch zusammenhängende Geschichtschreibung befestigt hätte er es kaum können unberücksichtigt lassen. Sollte man dagegen denken, daß ein späterer Verfasser diesen Jesus, so wie er bei Johannes ist, habe erdichten wollen, so hätte er gar keine Notiz von der evangelistischen Ueberlieferung haben müssen, wenn er gerade im Widerspruch damit erzählte. — Es scheint, als wenn die Leidensgeschichte damals noch nicht als Ein-

1) Joh. 14, 31. 2) Cap. 18, 1.

heit in der evangelistischen Ueberlieferung vorgetragen wurde, sondern nur vereinzelte Erzählungen aus derselben. Davon finden wir noch eine andre Spur. Die andern Evangelien wissen Nichts von Hannas; sie denken sich die Verläugnung Petri und das Verhör Christi bei Caiphas. Johannes aber erzählt ganz einfach, daß die Verläugnung bei Hannas vorgefallen, und wie Christus dorthin gekommen, ohne auch nur im mindesten der Confusion zu erwähnen, die bei den Andern hier herrscht. Das Verhör bei Caiphas, was aber auch eins der Hauptstücke der Ueberlieferung war, setzt er freilich als bekannt voraus, und das *ἄγουσιν οὖν* c. 18, 28. scheint sich ordentlich auf diese bekannte Ueberlieferung zu beziehen. Aber daß er es ausgelassen, hat auch noch den Grund, daß er nicht selbst dabei gewesen, und er erzählt hier nur das, was er selbst gesehn. Hätte er die andern Evangelien gekannt, so hätte er eine Andeutung geben müssen, wie eine Verwechselung beider Localitäten bei ihnen stattfand.

Gehn wir zu der Auferstehungsgeschichte über, so hat Johannes das Eigene, daß er sagt, man habe wegen der Nähe des Sabbaths den Leichnam in ein Grabmal nahe bei Golgatha gebracht [1]). Das lautet so, als ob er nur interimistisch dahin gebracht, und dies nicht das Grab wäre, welches ursprünglich von Joseph von Arimathia für Christum bestimmt war; daraus ließe sich ein Verdacht schöpfen, daß Joseph selbst nach dem Sabbath den Leichnam von da hätte wegnehmen können, und daß deshalb das Grab sei leer gefunden. Vergleicht man dies mit dem, was Matthäus erzählt, daß sich unter den Juden das Gerücht verbreitet habe, die Jünger hätten den Leichnam Christi gestohlen, so erwartet man darüber, hätte Johannes das Evangelium Matthäi gekannt, eine Andeutung. Aber aus dem weitern Verfolg der Geschichte sieht man, daß der Verdacht ungegründet ist. Nun sind hier wieder die Erzählungen von der Art, daß sie deutlich die Berichte so darstellen, wie die Augenzeugen sie mußten gege-

1) Joh. 19, 41. 42.

ben haben, und zum Theil die unmittelbare persönliche Theilnahme bekunden. Am Schluß von Cap. 20. sieht man, wie es dem Johannes nicht auf eine Menge von Einzelnheiten, wodurch doch immer nur dasselbe wiederholt würde, angekommen ist, sondern auf den Eindruck des ganzen Lebens Christi. Er kann also und wird auch wohl noch viel mehr gewußt haben, aber ohne bestimmten Trieb, es zu erzählen.

Das letzte Capitel des Evangeliums ist vielfach angefochten worden, und man kann sich dem wohl schwerlich entziehn, daß es ein späterer Nachtrag ist, denn das vorige Capitel enthält einen förmlichen Schluß. Der eigentliche Inhalt des letzten Capitels ist die Abweisung eines unter den Christen verbreiteten Gerüchts, daß Johannes nicht sterben, sondern die Wiederkunft Christi erleben werde; so scheint es also gegen das Ende des langen Lebens des Johannes hinzugefügt zu sein. Aber daß es, wenn auch nicht unmittelbar aus der Feder des Johannes geflossen, doch aus seiner mündlichen Erzählung gekommen, daran ist wegen des ganz ähnlichen Characters dieser Erzählung mit den andern im Evangelium nicht zu zweifeln. Aber ich finde auch keine Ursache, das Erstere nicht anzunehmen. Nur die beiden letzten Verse (v. 24. 25), die eine Art von Sanction der ganzen Schrift enthalten, möchten nicht dem Johannes zugehören, sondern wahrscheinlich den Vorstehern der Gemeinde, bei der Johannes zuerst sein Evangelium niederlegte. Johannes selbst sah es nur als Nachschrift an und brauchte keinen neuen Schluß zu machen.

Wo nun dies Evangelium zuerst erschien und wann? das wissen wir eben so wenig, wie bei den andern, nur so viel ist gewiß, daß Johannes die andern nicht vor sich gehabt. Es ist schon ein bedeutender Fortschritt, wenn sich bis zum höchsten Grade wahrscheinlich machen läßt, daß das Johannesevangelium älter ist, als die andern drei in ihrer jetzigen Gestalt, indem es sich nirgends auf sie bezieht, sondern höchstens auf einzelne durch die Ueberlieferung verbreitete Erzählungen.

§. 83.

So wie man nun das allgemeine Verhältniß und den ganz verschiedenen Typus und die verschiedene Tendenz des Johannesevangeliums und der drei übrigen ins Auge faßt, so schwindet der Nerv aller Zweifelsgründe gegen die Aechtheit des ersteren. Wir können dann nicht von der Voraussetzung ausgehn, daß die drei ersten Evangelien eine vollkommen zusammenhängende Geschichte enthalten, sondern sie sind aus einzelnen Erzählungen zusammengesetzt, welche größtentheils von Solchen herrühren, die nicht zum engsten Kreise der Jünger Christi gehörten. Das Evangelium des Johannes ist dagegen das Resultat der apostolischen Auffassung. Und es ist kaum zu bezweifeln, daß Jesus, so wie Johannes ihn dargestellt hat, auch das kann gesagt und gethan haben, was ihn die andern Evangelien sagen und thun lassen, wenngleich man nicht sagen kann, daß aus dem Bilde, was uns die andern Evangelien geben, unmittelbar das durch Johannes gegebene sich bilden lasse. Dies geht aber ganz natürlich aus der Art hervor, wie die andern Evangelien zu ihren Erzählungen gekommen sind.

Es ist dann auch gar nicht nöthig, eine besondre Absicht dem Evangelium des Johannes zum Grunde zu legen. Denn wenn er Nichts wollte, als seine Auffassung Christi, wie sie auf dem geschichtlichen Christus ruhte, mittheilen, so braucht man weder auf irgend eine dogmatische Tendenz noch auf eine Beziehung auf andere Schriften zurückzugehn. Was ich vorher von der apologetischen Tendenz sagte, ist dasselbe; denn wenn er seine Anschauung von Christo wiedergeben wollte, so mußte er auch den Eindruck wiedergeben und die Art, wie er dazu gekommen [1]). Daß nun unsre Vorstellung von Christi Leben und Wirken eine sehr unvollständige sein würde, wenn wir das Johannesevangelium nicht hätten, wird Niemand bezweifeln, und daß es mit zu dem Bedeutendsten in der göttlichen Providenz gehört, daß es geschrieben und aufbehalten worden, ist nicht zu läugnen. Damit hängt

1) Vergl. Joh. 20, 31.

aber zusammen, daß wir wenig von einer welthistorischen auf die schnelle Verbreitung des Christenthums gerichteten Thätigkeit des Johannes wissen. Es gehörte ein stilleres, weniger bewegtes Leben dazu, um die Erinnerung an diese Begebenheiten so zu pflegen, daß sie nach einer ziemlich langen Zeit so treu wiedergegeben werden konnten.

Ich kann indeß nicht umhin, wenngleich ich überzeugt bin, daß die richtige Stellung die Zweifelsgründe ganz beseitigt hat, doch noch über einzelne, die vorgebracht sind, Etwas zu sagen.

Das Erste, was ich mir aufgespart habe, ist der *Eingang des Evangeliums*. Da kann man nun freilich sagen: Johannes war ein galiläischer Fischer, hatte keine gelehrte Bildung genossen, war nur, wie jeder jüdische Knabe damals, unterrichtet. In diesem Eingange will man nun Spuren finden von einer fremden Art zu philosophiren, entweder aus einem orientalischen, alexandrinischen, nicht-jüdischen Ursprung oder aus dem, was nur in den höhern jüdischen Schulen mitgetheilt wurde. Nun sagt man weiter, diese Philosopheme über die eigenthümliche Persönlichkeit des Messias seien die Leitung der ganzen Darstellung Christi, und mehrere Reden Christi bei Johannes stimmten mehr mit der eignen Weisheit des Johannes zusammen, als mit den andern Evangelien, und daraus sei zu schließen, daß sie mehr dem Johannes, als Christo angehören. Nun will ich gern gestehn, daß, wenn in diesem Eingange Etwas wäre, wovon ich glauben müßte, Johannes könne es nicht aus dem Umgange mit Christo bekommen haben, sondern es hätte einen andern Ursprung, ich selbst bedenklich werden würde, ob dieser Eingang ihm angehören könne. Man könnte dann immer noch sich mancherlei Hypothesen offen lassen; entweder, daß Johannes später sich anderwärts Kenntnisse erworben habe, die ihn in den Stand setzten, vor die eigentliche Erzählung diesen Eingang als sein eigenthümliches Glaubensbekenntniß zu setzen, in Ausdrücken, die er erst später sich angeeignet, oder daß der Eingang, wie der Schluß, von einer fremden Hand sei. Aber ich glaube, daß weder das Eine noch das Andre nöthig ist. Mir scheint indeß, man

kommt nicht zu einer richtigen Ansicht über diesen Eingang, wenn man von vorn anfängt; sondern es ist besser, wenn man von hinten anfängt dort, wo er sich in die folgende Darstellung verliert. Nehmen wir den Satz: „Christus kam in sein Eigenthum, und die Seinigen nahmen ihn nicht auf" so ist das ganz einfach und verständlich. Wenn nun kurz vorher gesagt wird, Christus sei das Licht, und das Licht habe in der Finsterniß geschienen, so ist das ein ganz natürlicher bildlicher Ausdruck; und wenn wir finden, daß Christus in Reden bei Johannes sich selbst das Licht der Welt nennt, so sehe ich nicht ein, warum diese Reden Christi von Johannese rst sollen gemacht sein nach dem Eingange, und warum diese Selbstdarstellung Christi nicht vielmehr umgekehrt Einfluß auf den Eingang gehabt haben soll. Wenn wir ferner in den Reden Christi sehn, daß er selbst seine Worte Geist und Leben nennt [1]), und daß seine Jünger seine belebende Kraft in seinen Worten finden, und wenn wir sehen, wie Christus nicht nur bei Johannes, sondern auch in den andern Evangelien sein Verhältniß zum Vater darstellt: so ist doch wohl am natürlichsten, daß wir sagen: dies Verhältniß hat sich kund gegeben in den Worten Christi, und in seinem Wort manifestirt sich die göttliche Offenbarung, die in ihm war. Aber nun ist die Rede von diesem *λόγος*, ehe er *σάρξ* geworden; man könnte sagen, *ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο* sei die natürliche kürzeste Darstellung davon, daß Gott im menschlichen Leben Christi sich durch das Wort offenbart hätte; aber nun ist vor diesem von einem Sein des *λόγος* und von der Identität desselben mit Gott die Rede. Fragen wir also, woher Johannes dies habe, ob es eine gnostische Emanationstheorie sei, so hat es davon doch noch gar keine eigentliche Merkmale. Will man es ein ächt jüdisches Philosophem nennen, was sich gebildet, seitdem die messianische Idee die Form angenommen, daß der Messias ein höheres Wesen sei, welches auf die Erde herabkommen werde: so ist das in der That etwas sehr Zweideutiges, ob das so

1) Joh. 6, 63. 68. 5, 24. 12, 48. al.

gewesen, und erklärt wird hierin doch Nichts aus einer andern Reihe von Gedanken und Philosophemen. Dagegen sind allerdings in den Aeußerungen Christi Veranlassungen genug zu solchen Vorstellungen; wenn Christus von einer δόξα sprach, die er beim Vater hatte, so konnte dies leicht so ausgelegt werden und zu solchen Vorstellungen Veranlassung geben. — Nun aber bietet sich noch eine andere Ansicht dar. Es wird nemlich die ganze Erlösung durch Christus als eine neue geistige Schöpfung dargestellt; dies geht durch das ganze neue Testament hindurch und wird von Johannes, indem er die χάρις καὶ ἀλήθεια durch Christus dem Gesetze durch Moses gegenüberstellt, ganz bestimmt ausgesprochen. Wenn man nun sagt: er wollte hier nichts Andres, als diese neue Schöpfung nicht als etwas Späteres, sondern als etwas ebenso Uranfängliches, wie die erste Schöpfnug, darstellen: so ist das ja die ganz richtige Tendenz, in der eigentlich göttlichen Wirksamkeit alles Zeitliche auszuschließen, und da ist also nichts Andres, als der göttliche Rathschluß der Erlösung in dem göttlichen Wesen selbst gegründet, und der Gehalt des von Christo ausgehenden höhern Lebens eben so identisch mit dem göttlichen, wie im Hebräerbrief. Vergleichen wir diesen Typus des Eingangs des Johannes mit dem Anfange des Hebräerbriefs und auf der andern Seite mit dem ersten Anfange der Schöpfungsgeschichte: so kann man sich aufs klarste denken, wie rein auf dem Grunde einzelner Aeußerungen Christi diese Darstellung hat entstehn können, ohne daß man zu irgend einer fremden Philosophie oder jüdischen Geheimlehre seine Zuflucht nehmen müßte; und so wird klar, wie dieser Eingang das Product der Reden Christi ist, und daß nicht umgekehrt diese Reden Christi das Product des Johannes sind, weil dieser Eingang von ihm ist [1]).

---

1) Erst Entw. Will man von dieser Hypothese (eines fremden Ursprungs der Gedanken im Eingang) ausgehn und wie Bretschneider den ersten Brief und das Evangelium demselben Verfasser zuschreiben, so hätte doch in einer ganz freien Gedankenverbindung dieses fremde Element noch stärker müssen zum Vorschein kommen. So viel kann man zuge-

Andre Einwendungen gegen die Aechtheit des Johannesevangeliums gehn von geographischen und historischen Einzelnheiten aus. Für etwas ganz Unbedeutendes halte ich, daß bei Johannes Ortsnamen sich finden, die sonst nicht vorkommen, so Ainon, Sychar, Ephraim [1]). Daß sie bei den andern Evangelisten nicht sind, kann nicht auffallen, weil diese nur diejenigen Orte erwähnen, wo Jesus oft war; Josephus aber hat ja gar nicht eine Topographie vom jüdischen Lande geben wollen, sondern nur die Orte angeführt, wo etwas Merkwürdiges vorgefallen ist.

Indem man davon ausgeht, Sychar sei dasselbe, wie Sichem, so sagt man, es gebe keinen Dialect, wo so umgewandelt würde. Aber die Voraussetzung ist schon ganz zweifelhaft. Ebenso wenn man sagt, die Samariterinn werde genannt ἐκ τῆς Σαμαρείας, die Stadt Samaria habe aber damals nicht mehr so geheißen: so ist schon die Voraussetzung falsch, daß es bedeuten soll, die Frau sei aus der Stadt Samaria, denn da die Frau in der Stadt hernach nicht mehr vorkommt, und es also nicht constirt, daß sie aus der Stadt selbst gewesen sei, aus der sie zu einem χωρίον kam, so konnte sie nicht anders bezeichnet werden, als ἐκ τῆς Σαμαρείας, ohne daß die Stadt, die nicht mehr Samaria hieß, mit Sychar verwechselt zu sein braucht. — Vom Teich Bethesda, sagt man, habe doch Josephus Etwas erwähnen müssen, wenn eine solche Heilanstalt in der Nähe von Jerusalem gewesen wäre. Aber auch dazu war bei ihm keine Veranlassung. — Denkt man sich diese Angaben bei einem Schriftsteller, der sein Evangelium dem Johannes hat unterschieben wollen, so läßt sich viel weniger denken, wie der Verfasser darauf gekommen, Namen zu erfinden, die nicht existirten; und erfand er sie nicht, sondern nahm sie an-

---

ben, müßte etwas vorausgesezt werden, was Johannes weder aus seiner galiläischen Umgebung noch von Christo hätte haben können, so konnte nicht der Apostel Verfasser sein; aber die Voraussezung ist nicht anwendbar.

1) Joh. 3, 23. 4, 5. 11, 54.

derswoher, so kommt diese Voraussetzung ebenso dem Johannes zu Gute. Diese Einwendungen sind also ganz grundlos.

Etwas bedeutender sind die historischen Bedenklichkeiten, und es sind wirklich ein paar Puncte da, die uns irre machen könnten. Erstlich nemlich, daß Johannes die Gegner Christi immer οἱ Ἰουδαῖοι nennt. Man sagt, wenn der Verfasser selbst von Geburt ein Jude gewesen, so würde er nicht diesen Namen als Bezeichnung der Gegner gebraucht haben. Aber wenn classische Schriftsteller aus Athen nicht bloß das Volk Ἀθηναῖοι nennen, sondern, wenn sie selbst gerade zu einer unterdrückten Parthei gehören, auch die Obersten und Herrschenden so bezeichnen: so sehe ich nicht ein, warum nicht Johannes ebenso soll gesprochen haben. Die constituirende Masse des Volks, das Volk in der ἐκκλησία, wurde immer οἱ Ἀθηναῖοι genannt; ebenso bezeichnet οἱ Ἰουδαῖοι die, welche auf irgend eine Weise den Ton angaben, also hauptsächlich die Obersten und Pharisäer. Als Gegensatz gegen die Ἰουδαῖοι hat sich Johannes einerseits die μαθηταί gedacht, andrerseits die Γαλιλαῖοι, bei denen nicht dieselben Einflüsse stattfanden, und die nicht unter derselben Obrigkeit waren. Daß die Jünger größtentheils selbst Galiläer waren und in Jerusalem so genannt wurden, will ich gar nicht einmal in Rechnung bringen.

Eine andere Schwierigkeit ist, auch in Bezug auf die Vergleichung des Johannes mit den andern Evangelisten, daß er mehr als einmal von der ἑορτή spricht, zu der Jesus gegangen, ohne nähere Bestimmung, ob es das Osterfest oder ein andres gewesen [1]). Nun sagt man, wäre der Verfasser selbst des jüdischen Tempeldienstes kundig gewesen, so würde er sich nicht dieses unbestimmten Ausdrucks, sondern des bestimmten bedient haben. Aber Johannes gebraucht doch auch die eigentlichen Namen der Feste, πάσχα, σκηνοπηγία [2]); also kann ihm die Bekanntschaft damit nicht gefehlt haben. Aber wenn er doch in einer Gegend, wo das Hellenische das Dominirende war, und für nichtjüdische Leser schrieb,

1) Joh. 4, 45. 5, 1.

2) Cap. 2, 23. 7, 2.

so ist ihm nicht zu verdenken, daß er ein Fest, das nicht gerade Ostern war, unbestimmt als ἑορτή bezeichnet[1]); man müßte im Gegentheil einen besondern Grund auffinden, warum er den bestimmten Namen eines Festes anführt. — Joh. 7, 37. 38. vermißt man bei der Anspielung auf einen jüdischen Festgebrauch eine nähere Bezeichnung desselben; aber gewiß war es dem Johannes nur zu weitläuftig, für die Hellenen den Ausspruch Christi durch eine ausführliche Beschreibung der Festgebräuche zu erörtern. Es liegt wieder so, daß gerade ein unterschiebender Schriftsteller so nicht geschrieben haben würde.

Noch wird ein Umstand hervorgehoben, der eine unrichtige Vorstellung des Verfassers anzudeuten scheint, die er nicht hätte haben können, wenn er der Apostel Johannes gewesen, nemlich, daß er sagt, Caiphas sei des Jahres Hoherpriester gewesen[2]). Nun war das Amt des Hohenpriesters ein lebenslängliches und ging immer nach der Primogenitur in der Familie des Aaron weiter. Da scheint jener Ausdruck die Meinung vorauszusetzen, daß der Hohepriester jährlich gewählt würde. Aber wir müssen bedenken, daß die Römer die größte Willkür in der Besetzung dieser Stelle ausübten; sie setzten bald ein, bald ab, nur blieben sie bei der hohenpriesterlichen Familie. Daraus nun, daß Johannes erzählt, daß Jesus auch zu Hannas geführt wurde, der früher Hoherpriester gewesen war, ist zu schließen, daß eine gewisse Unsicherheit herrschte, und Johannes hob nur hervor, daß Caiphas in dem Jahre schon oder noch Hoherpriester gewesen. Willkürlich ist, in jenen Ausdruck die Vorstellung von einem jährlichen Wechsel hineinzulegen, welcher gar nicht in der Analogie jüdischer Verfassung war; auch ist nicht nachzuweisen, woher sie ein Alexandriner haben konnte.

Nun aber, denke ich, man muß auch gerecht sein und diejenigen Umstände anführen, die ganz unerklärlich sind, wenn nicht der Apostel Johannes der Verfasser ist. Johannes ist der Einzige,

---

1) Joh. 5, 1. 2) Cap. 18, 13.

welcher erwähnt, daß die Jünger schon zu Lebzeiten Christi getauft haben, was zweimal vorkommt, zuerst: Johannes habe noch getauft und Christus auch, hernach berichtigend: Christus habe nicht selbst getauft, sondern seine Jünger [1]). Bei den andern Evangelisten findet sich dergleichen gar nicht, sondern da steht erst am Ende, daß Christus den Auftrag giebt, in seinem Namen zu taufen. Das war also in der evangelistischen Ueberlieferung die herrschende Vorstellung. Wer hätte nun wohl gegen dieselbe auf die Idee kommen sollen, daß die Jünger schon während des Lebens Christi getauft? Wenn noch Etwas daraus gefolgert würde, so ließe es sich noch eher erklären; aber das ist gar nicht der Fall, es wird beide Male nur ganz gelegentlich erwähnt. Nur wenn es wirklich so gewesen war, konnte der Verfasser es erzählen.

Der Umstand, der für mich schon ganz allein den Gedanken an eine Unterschiebung entfernen würde, ist, daß eine Ansicht über den Aufenthalt Christi durch das ganze Evangelium des Johannes hindurchgeht, die ganz abweicht von der in den andern drei Evangelien, welche doch ein Resultat der Ueberlieferung war. In diesen nemlich wird Galiläa als der eigentliche Lebenskreis Christi gedacht, nur als Ausnahmen erscheinen jene Reise nach Jerusalem am Ende seines Lebens und vorher einige kleine Abstecher, die er macht. Bei Johannes dagegen wird Jesus von seinen Jüngern zuerst in Judäa gefunden, wo Johannes tauft; von da geht er nach Galiläa zur Hochzeit in Cana, darauf nach Capernaum, dann gleich wieder nach Jerusalem zum Fest; dann wollte er nicht in Judäa bleiben, weil ihm die Pharisäer feindlich waren, sondern ging nach Galiläa. Da war also die Voraussetzung, als sei es natürlich gewesen, daß er in Judäa geblieben wäre, und es verschwindet ganz der Schein von einem habituellen Aufenthalte in Galiläa. Der Widerspruch mit den andern Evangelien hebt sich dabei, wenn man diese in ihre einzelnen Bestandtheile auflös't. Wenn man sich aber das Johannesevangelium in späterer Zeit

1) Joh. 3, 22. 26. und 4, 1. 2.

aus einer gewissen Absicht untergeschoben denkt, so begreift man nicht, wie der Verfasser dazu gekommen, so von der evangelistischen Ueberlieferung abzuweichen und die Ansicht aufzustellen, daß Christus nach Galiläa aus besondern Gründen gegangen, aber dort nicht einheimisch zu denken sei. Nun geht zwar aus den spätern Erzählungen hervor, daß man in Jerusalem Christum als einen Galiläer ansah; aber das war nur eine Meinung, die darin ihren Grund hatte, daß er mehrere Mal aus Galiläa nach Jerusalem kam und dahin zurückging, und daß er von Galiläern umgeben war. Wie aber ein Späterer eine Ansicht sollte aufgestellt haben, die mit der allgemeinen einen scheinbaren Widerspruch bildet, läßt sich gar nicht denken.

Es ist also recht gut, daß diese Sache einmal zur Sprache gebracht ist, und alle Zweifelsgründe gegen das Johannesevangelium zusammengestellt sind, und so scheint es auch Bretschneider gemeint zu haben, der seine Hypothese später so gut wie zurückgenommen hat. Aber daß unter diesen Einzelnheiten irgend Etwas von solcher Erheblichkeit sei, daß man gegen den Totaleindruck des Ganzen die Aechtheit bezweifeln müßte, wird wohl Niemand mehr meinen.

§. 84.

Alle Untersuchungen über Ort und Zeit der Abfassung des Evangeliums Johannis sind afficirt theils von der sehr zweifelhaften Identität des Verfassers mit dem der Apocalypse, theils von der vorausgesetzten Priorität der andern drei Evangelien. In letzterer Hinsicht müssen wir aus dem Bisherigen schließen, Johannes habe sein Evangelium wenn nicht früher geschrieben, als die andern zusammengestellt sind, so doch wenigstens ehe er eine Notiz von denselben hatte.

Es ist die allgemeine Ueberlieferung, daß Johannes ein sehr hohes Alter erreicht und den größten Theil seines Lebens in Ephesus zugebracht habe. Jedoch kann er erst nach der Zeit des Paulus dorthin gekommen sein, denn sonst hätte doch Paulus, wie

er zu Milet von den Aeltesten aus Ephesus Abschied nahm, des Johannes erwähnen müssen. Ob nun Johannes zwischen seinem Aufenthalte in Jerusalem und dem in Ephesus noch anderswo gewesen, darüber wissen wir gar Nichts. Nur das ist gewiß, daß sein Evangelium mehr für nichtjüdische Leser berechnet ist; also, da wir von einer großen Missionsthätigkeit und vielen Reisen des Johannes Nichts wissen, so würde nach den Datis, die wir haben, wohl wahrscheinlich sein, daß es eher in Ephesus, als in Jerusalem, oder wenigstens in hellenischen Gegenden, nicht in palästinischen und aramäischen geschrieben ist.

Was die ursprünglichen Zeugnisse für die Geltung und Verbreitung dieses Evangeliums betrifft [1]), so ist da auch nur sehr wenig, was auf den Ursprung und die Zeit der Abfassung schließen läßt. Mit bestimmten Zeugnissen, wann es bekannt geworden, sind wir nicht besser daran, als bei den andern Evangelien. Die Spuren von Citationen, die man bei Ignatius und Barnabas hat finden wollen, sind doch sehr unsicher. Erst bei Theophilus von Antiochien und bei Irenäus finden sich bestimmte Anführungen. Seit der Zeit aber wird das Evangelium des Johannes überall als ὁμολογούμενον und in der jetzigen Ordnung und Verbindung mit den andern drei aufgeführt. Daß diese Ordnung eine chronologische sei, wie Hug behauptet, würde eine critische Untersuchung voraussetzen, welche in jenen Zeiten nicht anzunehmen ist. Das Wahrscheinlichste ist, daß die Ordnung aus der Folge entstanden ist, in welcher die Gemeinden, deren Verzeichnisse am meisten den übrigen zum Grunde lagen, in den Besitz der Evangelien gekommen sind. Seit Origenes finden wir immer die Tetras und nicht ein Evangelium allein früher oder später, als die andern. Von Papias könnte man behaupten, daß er das Johannesevangelium nicht gekannt, sondern nur die andern drei, denn Eusebius sagt von ihm nur, daß er Zeugnisse aus dem ersten Briefe des Johannes gebrauche, aber erwähnt des Evange-

1) Siehe De Wette §. 109.

liums nicht. Allein daraus läßt sich jenes doch noch nicht schließen.

Wir müssen hierbei noch einmal auf die Ueberschriften der Evangelien zurückkommen. Im Allgemeinen betrachtet weis't die Formel εὐαγγέλιον κατὰ ꝛc. schon auf eine Mehrheit zurück, indem das Hauptwort dasselbe bleibt, und der beigefügte Name den Unterschied angiebt. Dennoch kann man daraus noch nicht mit Sicherheit schließen, daß diese Ueberschriften erst entstanden sind, als die vier Bücher so zusammengefaßt wurden; denn wir finden sie auch außerhalb der Tetras. Wir müssen sie also einzeln erklären, und das κατὰ bedeutet nicht immer dasselbe. Bei Matthäus ist es am meisten in seiner eigentlichen Bedeutung, secundum, und bezieht sich auf die ursprüngliche διάταξις des Apostels. In κατὰ Ἑβραίους bezeichnet es das unter einer Classe von Gemeinden herrschende ἀπομνημόνευμα. Bei Lucas ist ein ähnliches Verhältniß, wie bei Matthäus, wenigstens möglich, da das große Mittelstück Cap. 9—18 ein sonst nicht so vorkommendes ist; wenn nun dieses von einem Lucas wäre, so könnte ein andrer Verfasser sein an den Theophilus gerichtetes Evangelium selbst als κατὰ Λουκᾶν bezeichnen. Bei Marcus kann es, wenn wir an die Notiz des Papias denken, das bedeuten, was nach den Aufzeichnungen des Marcus zusammengestellt ist; wenn man aber der Hypothese Griesbach's folgt, so würde es eine von Marcus ausgehende Bearbeitung von schon Vorhandenem sein. Es kann aber auch bei allen drei gleichmäßig bedeuten, daß es ein von dem Einen so, von dem Andern anders aus der fragmentarischen Ueberlieferung zusammengetragenes Ganze sei. Aber bei Johannes war in keiner von diesen Bedeutungen zu einer solchen Bezeichnung Veranlassung, und es wäre unerklärlich, wie das Buch dieselbe sollte unabhängig und von vorn herein erhalten haben, ohne daß schon auf eine Mehrheit von Evangelien Rücksicht genommen worden. Aber wenn es mit den drei andern, bei denen diese Bezeichnung ursprünglich sein konnte, zusammengeschrieben wurde: so war natürlich, daß dieselbe nun auch auf dieses

Evangelium überging; denn die reine Bezeichnung des eigentlichen Verfassers durch *κατά* hat sonst keinen Grund.

Da das Evangelium ursprünglich mit Cap. 20. geschlossen war, in späterer Zeit aber sich irgend eine Veranlassung ergab, die einzelne Erzählung des 21sten Capitels noch hinzuzufügen: so muß man schließen, daß in der Zwischenzeit das Evangelium noch nicht verbreitet war, denn sonst würden sich wohl noch Exemplare ohne Cap. 21. bis zu der Zeit erhalten haben, wo man dergleichen Betrachtungen anstellte. Aber dergleichen existiren nicht und auch keine Notiz davon, woraus ich schließe, daß das Evangelium bis dahin nur in dem einen Exemplare, worin Johannes es schreiben ließ, vorhanden war. Die letzten beiden Verse von Cap. 21., worin noch das Zeugniß hinzugefügt wird, daß man wisse, daß Johannes die Wahrheit geredet habe, können nicht von ihm selbst sein; auch wird man schwerlich glauben können, daß dies noch zu Lebzeiten des Johannes geschrieben sei, daß gleichsam unter seinen Augen die Vorsteher der Gemeinde, die im ersten Besitze des Evangeliums war, ihm sollten ein solches Zeugniß ausgestellt haben. Wenn aber erst nach seinem Tode sein Evangelium zur Vervielfältigung gekommen ist, so kann ich mir sehr gut denken, daß für Andere dies hinzugefügt wurde. Nun aber folgt noch ein Satz (v. 25.) in der ersten Person des Singulars, der mit dem Zeugniß nicht zusammenhängt und nicht gut anders, als von Johannes selbst herrühren kann. Alles dies zusammengenommen kann man sich also die Sache nur so denken: Johannes hat ein sehr hohes Alter erreicht (bis zur Regierung des Trajan). Bei den zu dieser Zeit sehr verbreiteten chiliastischen Vorstellungen konnte sich jene Meinung, daß Johannes leben würde, bis Christus wiederkäme, nach jenem Ausspruche Christi wieder erneuert haben und dem Johannes zu Ohren gekommen sein. Dies veranlaßte ihn, diese Geschichte genauer und der Wahrheit angemessener zu erzählen. Da konnte man ihn leicht fragen, warum er sie nicht gleich in das Evangelium aufgenommen habe, da das Ganze ein Abschnitt ist, den man wohl nicht gern missen würde,

weil er zeigt, wie Christus den Petrus gleichsam wieder einführt. Für Johannes aber mußte er wohl nicht so wichtig sein, da er ihn Anfangs übergangen hat. Nun aber erzählt er ihn zur Widerlegung jenes Gerüchts und fügt noch zuletzt hinzu, daß er noch viel Mehr hätte anführen können, aber Alles zusammen genommen würde viel zu viel geworden sein. Das Zeugniß ist wahrscheinlich an einen falschen Ort gekommen; es mag ursprünglich nur ein marginale gewesen sein und hat sich dann in seine jetzige Stelle hineingeschoben, wo es sich gut anpaßte. Das Evangelium muß also an seinem ursprünglichen Orte bis zum Tode des Johannes geblieben sein, ohne sich weiter zu verbreiten. Es ist auch keine Ursache, anzunehmen, daß die andern Evangelien viel früher vorhanden gewesen. Dies führt also auf die Zeit, wo sie von verschiedenen Orten aus zu gleicher Zeit ins Publicum kamen und so die gleichen Ueberschriften erhielten. Wenn dagegen das Evangelium des Johannes von Anfang an bei seiner Abfassung eine Ueberschrift bekommen hätte, in welcher der Name des Johannes genannt gewesen, so wäre mir wahrscheinlicher, daß jenes Zeugniß wäre anders ausgedrückt worden, denn dann hätte der Leser schon gewußt, daß das ganze Buch von Johannes herrührte.

Drittes Capitel.

Die Apostelgeschichte.

§. 85.

Es ist schon erwähnt, daß, ungeachtet die Apostelgeschichte ihrem Eingange nach nicht ein Buch für sich, sondern der *δεύτερος λόγος* zum Lucasevangelium und an denselben Theophilus gerichtet ist, beide Theile doch schon von Anfang an aus einander gerissen sind, da sie in den Handschriften, so viel ich weiß, nirgends zusammen erscheinen und eben so wenig in irgend einem Canon. Man sieht daraus, wie wenig man bei der Sammlung der neutestamentlichen Schriften auf eine litterarische Weise zu Werke gegangen ist, und wie überall die kirchliche Rücksicht

die vorherrschende war, nach welcher die vier Evangelien zusammengehörten. Wenn aber beide Schriften von Anfang an zugleich abgeschrieben wären, so wäre doch am natürlichsten gewesen, das Evangelium Lucä in der Tetras zuletzt zu stellen, so daß man den δεύτερος λόγος unmittelbar daran gefügt hätte. Deshalb möchte ich schließen, daß das Evangelium von Anfang an für sich abgeschrieben und verbreitet wurde, und zwar, ehe die Apostelgeschichte publicirt war, woraus aber nicht folgt, daß ein bedeutender Zwischenraum zwischen der Abfassung des einen und des andern Buchs gewesen. Daß überhaupt die christlichen Bücher ursprünglich auf solche Weise publicirt sind, wie andre Bücher, nemlich durch Menschen, die sich aus der Vervielfältigung von Schriften ein Gewerbe machten, ist nicht wahrscheinlich, da die Christen immer eine eng unter sich abgeschlossene Gemeinschaft waren, und diese Schriften Andere nicht interessirten; sie sind vielmehr in irgend einer christlichen Gemeinde niedergelegt und haben sich von hieraus durch den Zusammenhang mit andern Gemeinden verbreitet. — Da beide Schriften an denselben Theophilus gerichtet sind, so müssen sie ihm doch auch wohl zuerst zugeschickt sein. Nun können beide Theile kurz nach einander ihm zugekommen, und dennoch kann das Evangelium einzeln abgeschrieben sein, weil es ein allgemeineres Interesse, als die Acta, hatte. Damit stimmt überein, daß Chrysostomus (hom. I. in Act. Ap.) sagt, dieses Buch sei Vielen ganz unbekannt, sowohl an sich, als auch, wer der Verfasser sei. Nun finden wir es aber doch in allen Verzeichnissen der canonischen Bücher, es mußte also in den Gemeinden, welche solche Sammlungen hatten, vorhanden sein, und zu diesen gehörten die, mit denen es Chrysostomus ursprünglich zu thun hatte, Antiochien und Constantinopel, auch. Aber es mochte den Christen nicht so durch öffentliches Vorlesen bekannt sein; man sieht also, daß nicht historischer Sinn genug war, um gleiches Interesse für beide Schriften des Lucas zu erwecken. Daß aber der Verfasser eine Trennung derselben nicht beabsichtigte, sieht man aus dem Eingange der Acta deutlich, obwohl es

natürlich war, daß er hier ein zweites Buch anfing. Sind aber beide so im Sinn und Willen des Verfassers Eins gewesen, so folgt, daß man auch die Frage nach der eigentlichen Absicht, aus welcher die Apostelgeschichte geschrieben ist, nicht so behandeln darf, als wenn sie eine besondere Schrift gewesen wäre; sondern es muß auch die Absicht für beide eine und dieselbe gewesen sein, nemlich eine zusammenhängende Rechenschaft de rebus christianis zu geben. Man kann nur fragen, wie es zugegangen ist, daß der Verfasser gerade diese Materialien aufgenommen hat und andere nicht; aber man verwickelt sich in eine falsche Ansicht, wenn man nicht von der Einheit der Abzweckung beider Schriften ausgeht, welchen Fehler die meisten Critiker bei diesem Buche begangen haben.

Es frägt sich hier also, ob der Anfang des Evangeliums für einen gemeinschaftlichen Eingang zu beiden Schriften zu halten ist [1]). Der Anfang der Apostelgeschichte nemlich geht auf das Evangelium zurück und sagt, wovon dies gehandelt habe; dann aber knüpft sich gleich die Erzählung von der Himmelfahrt an, und was man erwartete, nemlich daß die eigentliche Tendenz des zweiten λόγος angegeben werde, wird dadurch unterbrochen und erscheint auch nachher nicht. Wenn wir nun eben deswegen auf das Evangelium zurückgehn, so beginnt dies damit, daß schon Viele unternommen hätten, eine ordentliche Erzählung von den „unter uns" vorgegangenen Begebenheiten aufzustellen, welche auch er nach genauer Erforschung in gehöriger Ordnung aufschreiben wolle. Dieser ganz allgemeine Ausdruck περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων geht keineswegs allein auf die Geschichte Christi, sondern auch auf das nach der Himmelfahrt im Kreise der Jünger Geschehene. So könnte man also wohl schließen, daß die Acta mit dem Evangelium von derselben Art seien, daß der Verfasser frühere Nachrichten von Augenzeugen vor sich gehabt und genaue Nachforschungen angestellt habe. Auch das Erste, daß Viele schon versucht, dies darzustellen, könnte ebensowohl auf den

1) Siehe oben Seite 88.

Inhalt der Acta, als des Evangeliums gehn; und wir finden allerdings unter den später für unächt erklärten Schriften solche, die Aehnlichkeit mit der Apostelgeschichte haben, z. B. die Acta Petri, die uns hier sehr willkommen sein müßten, wenn sie nur nicht ganz apocryphisch gewesen wären.

Die Untersuchung über diesen Gegenstand ist noch nicht bis auf den Punct zurückgegangen, der zuerst in Ordnung gebracht werden muß. Man hat lange alle Evangelien als gleichartig angesehn, und die Unterscheidung, daß die drei ersten aus einzelnen Erzählungen entstanden sind, und nur das des Johannes die ursprüngliche Darstellung eines Augenzeugen ist, ist erst eine Frucht späterer Untersuchung und auch jetzt nicht allgemein angenommen. Aber selbst diejenigen, welche dies anerkennen, meinen, es verstehe sich von selbst, daß die Apostelgeschichte eine zusammenhängende, fortlaufend selbstgearbeitete Scription sei. Aber nur aus der Gewohnheit ist man auf diese Meinung gekommen; und es ist allerdings dies die natürliche Voraussetzung bei jeder Schrift, und man muß erst besondere Gründe haben, davon abzugehn. Aber wenn wir schon bei dem Evangelium solche Gründe hatten, so ist unnatürlich, daß von zwei zusammenhängenden Schriften, die ein Ganzes sein sollen, die zweite ein Original darstellen soll, während die erste eine Zusammensetzung von andern schon vorhandenen Erzählungen ist. Der Verfasser würde dann doch beide Theile mehr gesondert haben, und während er sich im ersten auf die Ueberlieferung der Augenzeugen beruft, müßte er im zweiten erwähnen, daß hier sein eignes Werk sei, und Selbsterlebtes erzählt werde.

Hier ist also eine neue Untersuchung anzustellen, und diese knüpft sich sogleich an den Namen des Verfassers an. In drei paulinischen Briefen, Coloss., Philem., 2. Tim., wird ein Lucas unter den Begleitern des Paulus genannt. Nun wird an mehreren Stellen der Apostelgeschichte in der ersten Person des Plural gesprochen, so daß man sieht, der Erzähler muß dabei gewesen sein. Da nun die Apostelgeschichte doch den Namen des Lucas führt, so ist wohl sehr natürlich, anzunehmen, daß der Ver=

fasser jener Lucas, der Begleiter des Apostels, gewesen sei. Meines Erachtens aber liegt die Sache so: wenn vorher schon ausgemacht wäre, daß die Apostelgeschichte ein Originalwerk ist, so würde ich zugeben, daß der Begleiter des Paulus der Verfasser ist. Aber wenn dies nicht ausgemacht ist, sondern der Verfasser nach der Analogie des Evangeliums vorgefundene Materialien zusammengestellt und verbunden hat: so beweis't jener Umstand weiter Nichts, als daß einige Materialien von der Art sind, daß ihr Verfasser als Augenzeuge erzählt, andere aber nicht so. Da müssen wir also zusehn, wie es um dies Merkmal steht.

Wir wollen einmal annehmen, der Verfasser, welcher im Eingange an Theophilus schreibt, wäre der Begleiter des Paulus und redete in der ersten Person des Plurals da, wo er dabei gewesen, und sonst nicht. Aber da müßte dies doch mehr von einander geschieden sein, er müßte gesagt haben: Hier kam ich dazu, und nun ging ich weg. Die erste Person des Plurals kommt zuerst vor Act. 16, 10. Es war vorher erzählt worden, wie Paulus, nachdem er sich von Barnabas getrennt, mit Silas nach Syrien und Cilicien gegangen war; wie sie nach Derbe und Lystra kamen, von dort den Timotheus mitnahmen und die früher gestifteten Gemeinden durchzogen, darauf aber nach Troas gingen, wo Paulus durch ein Gesicht zur Reise nach Macedonien aufgefordert wurde. Alles dies wird noch in der dritten Person erzählt, aber auf einmal heißt es: wie Paulus aber dies Gesicht gesehn, gedachten wir sogleich, nach Macedonien zu reisen. Nun sagt man, Lucas sei damals in Troas gewesen und habe sich hier zu Paulus gewandt; aber vorher hatte er ausführlich erzählt, wie Timotheus zu Paulus gekommen war, und von sich selbst sollte er gar nicht sagen, wie er zu ihm gestoßen, sondern er hätte sich durch die erste Person gleichsam eingeschwärzt? Daß in Troas schon Christen gewesen, ist nicht wahrscheinlich, und daß, wenn Lucas eben erst bekehrt war, Paulus ihn gleich für seine Interessen brauchen konnte, noch weniger. Nun aber verschwindet die erste Person eben so unmerklich wieder. Sie kommen nach Philippi, was noch

in der ersten Person erzählt wird, hier aber werden Paulus und Silas vor die Archonten gebracht und ins Gefängniß geworfen. Dabei tritt die dritte Person wieder ein und bleibt von nun an, nachdem sie wieder losgelassen sind und weiter ziehn. Da sagt man, Lucas sei nicht mit ins Gefängniß geworfen und sei, als Paulus wegzog, in Philippi geblieben, aber auffallend ist doch, daß sein Zurückbleiben so wenig wie sein Kommen erwähnt wird. Die Erzählung geht nun in der dritten Person fort bis Cap. 20, 5., wo Paulus wieder nach Philippi kommt und von dort nach Asien reiset. Hier werden seine Begleiter genannt, und es heißt unmittelbar darauf: diese gingen voran und erwarteten uns in Troas; wir aber schifften nach dem Osterfeste von Philippi aus. Man ergänzt dies nun so: Lucas sei so lange in Philippi geblieben, und Paulus habe ihn bei seiner Rückkehr wieder von dort mitgenommen. Aus Philippi aber kann Lucas nicht gebürtig gewesen sein, denn das Christenthum wurde erst von Paulus nach Europa gebracht; Lucas müßte also dort etwa als Vorstand der Gemeinde zurückgelassen sein; wie aber Paulus auf der Reise von Troas bis dahin ihn so schnell dazu vorbereiten konnte, und wie Paulus einen Grund hatte, ihn jetzt, wo er schon eine große Begleitung hatte, wieder mitzunehmen, sehe ich nicht ein, und es erscheint das Zusammentreffen der ersten Person mit Philippi als etwas Zufälliges. Der Gebrauch der ersten Person geht nun fort, bis er sich bei der Ankunft Pauli in Jerusalem verliert, Act. 21, 18. Da ist dies natürlich, denn hier war der Zusammenhang der Einzelnen nicht mehr so genau. Zuletzt kommt die erste Person bei der Abreise des Apostels von Cäsarea nach Italien wieder, aber auch hier ganz plötzlich und ohne Nennung eines Namens, der ihren Gebrauch erklärt. Sie bleibt nun durch den ganzen Reisebericht, Cap. 27, 1—28, 16.

Ich kann also aus diesem Eintreten und Verschwinden der ersten Person nichts Andres schließen, als, daß solche Erzählungen in den Actis sind, bei denen Jemand in der ersten Person, und andre, bei denen Jemand in der dritten erzählt. Dies ist in

der Zusammenstellung des Ganzen weder genau geschieden, noch genau abgeglättet, so daß, wenn der ursprüngliche Erzähler in der ersten Person gesprochen, dies, da die Erzählung mit den frühern in Einklang gebracht werden mußte, nicht sogleich zum Vorschein kommt. Denn nur in dem letzten Stücke, was offenbar ein zusammenhängender Reisebericht eines der Gefährten des Paulus ist, fängt damit etwas Neues an; in den andern beiden tritt die erste Person mitten in das Ganze hinein. Seiner selbst erwähnt Lucas weder jemals in der ersten noch in der dritten Person. Nun kann man sich das leicht auch bei Erzählungen von Augenzeugen denken, daß der Eine sich selbst mehr mit einschließt, der Andre aber nicht. Wenn es also noch sonst Indicationen gäbe, welche die Wahrscheinlichkeit, die schon in der Einheit mit dem Evangelium liegt, bestätigten, daß die Apostelgeschichte auch aus schon bestehenden Materialien zusammengetragen sei: so würde jener Gebrauch der ersten Person sich leicht hineinfügen und diese Wahrscheinlichkeit bestärken.

Nun sind aber noch mehrere Umstände in den Actis, welche eine solche Vermuthung der Zusammensetzung aus einzelnen Erzählungen im höchsten Grade befördern. Dahin gehört besonders, daß die Bekehrungsgeschichte Pauli nicht weniger als dreimal vorkommt, einmal an ihrem eigentlichen Orte c. 9., dann erzählt Paulus sie, als er in Jerusalem zum Volke spricht c. 22., und dann erzählt er sie noch einmal vor Agrippa c. 26. Da ist doch wohl gar nicht wahrscheinlich, daß Jemand, der eine zusammenhängende Geschichtschreibung giebt, dasselbe Factum dreimal erzählen sollte. Er hätte ja viel leichter nachher blos sagen können, Paulus habe nun seine Geschichte erzählt. Aber wenn man denkt, daß diese Erzählungen zuerst einzeln vorhanden gewesen, so ist natürlich, daß der Verfasser sie, wie er sie vorfand, ganz wiedergab. Ebenso ist es mit der Vision des Petrus, die zweimal erzählt wird c. 10. und 11., und noch dazu geschieht dies so kurz nach einander.

§. 86.

Es kommt nun darauf an, ob es in der Apostelgeschichte solche Stellen giebt, aus denen sich mit überwiegender Wahrscheinlichkeit nachweisen läßt, daß einzelne Erzählungen von den frühern Nichts wissen, sich einander ignoriren, oder umgekehrt, ob sich solche Stellen finden, die auf eine das Ganze umfassende Anlage hinweisen. Gäbe es Stellen von beider Art, so wäre nur möglich, nach der überwiegenden Wahrscheinlichkeit zu urtheilen, und da würde der Eine so, der Andre anders entscheiden.

Schon die erwähnte Wiederholung derselben Sache an verschiedenen Stellen, ohne daß eine nochmalige Erzählung für überflüssig angesehn, oder auf die frühere verwiesen würde, spricht mehr für ein Zusammenfassen des Einzelnen, als für eine Darstellung aus einem Stück. Wenn aber noch dazu kommt, daß die verschiedenen Erzählungen von derselben Begebenheit nicht recht übereinzustimmen scheinen, so wird die Wahrscheinlichkeit noch größer, daß sie unabhängig von einander entstanden sind ohne einen Versuch, sie auszugleichen. In der letzten Relation des Paulus von seiner Bekehrung, vor Agrippa, hat er offenbar das Interesse, nur kurz zusammenfassend die Hauptpuncte zu berichten, so daß sich sehr gut denken läßt, daß er Späteres mit hinzugenommen hat. Da kommt, nachdem vorher nur von einer Stimme die Rede gewesen war, zugleich vor, Christus sei ihm erschienen und habe ihm gleich damals den Auftrag für die Heiden gegeben (Act. 26, 16. 17.). In der ersten Erzählung dagegen c. 9. steht Nichts hiervon, sondern Paulus bekommt bloß die Anweisung, in die Stadt zu gehn, wo ihm Ananias sagt, was er thun soll, aber da offenbart Christus nur dem Ananias (V. 15.), daß Paulus seinen Namen zu den Heiden bringen würde, Ananias aber wiederholt dies dem Paulus nicht. In dem mittlern Bericht c. 22. erzählt Paulus, wie c. 9., setzt aber hinzu, hernach sei Christus ihm in Jerusalem erschienen und habe ihn unter die Heiden gesandt, weil die Juden sein Zeugniß nicht annehmen würden (V. 18. 21.). Man sieht offenbar, daß Paulus in seiner Rede vor

Agrippa das Frühere und Spätere zusammengefaßt hat, um nicht zu weitläuftig zu erzählen. Wäre aber das Ganze eine zusammenhängende Darstellung, so hätten diese Momente müssen getrennt sein, oder erklärt werden, daß dieser Widerspruch sich aufhebe.

Eigentlich müßten wir nun die Apostelgeschichte an allen Stellen durchgehn, um zu erkennen, wo ein neuer Abschnitt zu beginnen scheint. Doch führt uns dies zu weit und würde mehr in die Erklärung dieser Schrift gehören. Ich will mich daher nur auf einige Hauptpuncte beschränken.

In Cap. 2., wo die Erzählung vom Pfingstfest die Hauptsache ist, wird die Rede des Petrus angeführt, aber zuletzt mehr der Inhalt nur extrahirt, und die Wirkung berichtet, daß ein Theil der Zuhörer sich taufen ließ. Dann folgt eine allgemeine Relation, die sich auf den ganzen Zustand der Christen bezieht (V. 42.), daß sie fest an der Lehre der Apostel hielten und in der Gemeinschaft blieben. Dann ist von dem Eindrucke auf das Volk die Rede (V. 43.), es seien viele Zeichen und Wunder geschehn; dann wird beschrieben, wie es mit den äußern Dingen in der Gemeinde gehalten sei, Gütergemeinschaft u. s. w. Wenn wir uns dies als Bestandtheil einer fortlaufenden Darstellung denken sollen, so wird hier ein ganz unbestimmter Zeitraum in ein allgemeines Bild zusammengefaßt; da müßte das Folgende sich so verhalten, daß entweder Einzelnes als Bestätigung dieser allgemeinen Beschreibung hervorgehoben würde, oder daß das Folgende jenseits dieses im Allgemeinen geschilderten Zeitraums läge. Dies ist aber nicht der Fall, sondern es folgt ein ganz einzelnes Wunder aus derselben Zeit, und dem schließt sich die Erzählung von dem an, was von Seiten der Hohenpriester gegen die ersten Christen geschah; das tritt also in den ersten Zustand hinein, aber ohne mit dem Vorigen in irgend eine Verbindung gesetzt zu werden. So erscheint dies als eine für sich bestehende Erzählung; daß aber jene frühere mit einer allgemeinen Beschreibung schloß, ist bei solchen vereinzelten Erzählungen sehr natürlich. Nun finden wir Cap. 4, 32 ff. eine ganz ähnliche allgemeine Beschreibung, wie am Ende des zweiten

Capitels. Da steht noch einmal, die Menge der Gläubigen sei einmüthig, Alles unter ihnen gemeinsam gewesen, die Apostel hätten mit großer Kraft gezeugt und großes Wohlgefallen erregt. Dann wird in einem besondern Falle wiederholt, wie die Begüterten ihre Grundstücke verkauft und das Geld den Aposteln zu Füßen gelegt, woran sich die Erzählung von Ananias anschließt. Man sieht, die allgemeine Darstellung ist eine Wiederholung der vorigen, ohne daß darauf zurückgewiesen wäre; sie weiß davon gar Nichts, ist aber ein natürlicher Anhang an eine einzelne Erzählung.

Am Anfang von Cap. 6., wo die Erzählung von Stephanus eingeleitet wird, ist die Wahl der Diaconen beschrieben, nachdem das Vorige auch mit einer allgemeinen Darstellung geschlossen war, die aber weit kürzer ist, als die früheren, und nur das fortdauernde Bestehn der Gesellschaft anzeigt. Es wird nun der Verdacht der Hellenisten erwähnt, daß ihre Wittwen bei der täglichen Unterstützung übersehn würden. Vergleicht man damit die vorige Darstellung, so wird es zweifelhaft, ob der Zustand einer allgemeinen Gütergemeinschaft noch fortgedauert hat, denn dann wäre nicht bloß den Wittwen, sondern Jedem nach seinem Bedürfnisse zugetheilt worden. Diese Stelle weis't also mehr auf einen andern Zustand hin, wo allerdings auch Jeder nach seinem Vermögen zur Unterstützung der Dürftigen beitrug, aber ohne sich die eigne Disposition über seine Güter nehmen zu lassen; und in der That konnte die Gütergemeinschaft auch nicht lange bestehn. Aber doch ist keine Spur von Erwähnung einer solchen Veränderung; da sieht man also auch, daß diese spätere Erzählung von der frühern Nichts wußte, und daß der Zusammensteller an eine Ausgleichung nicht dachte.

Aehnliches finden wir auch im Antiochenischen Zeitraum. Cap. 12, 25. wird erzählt, Paulus und Barnabas seien aus Jerusalem zurückgekehrt, nachdem sie ihren Auftrag dort erfüllt und den Johannes Marcus mitgebracht hätten. Darauf fängt sogleich Cap. 13, 1. so an: Es waren aber in Antiochien bei der dort bestehenden Gemeinde Propheten und Lehrer, Barnabas und Si=

meon, Niger und Lucius von Cyrene und Manaen und Saulus. Natürlich hätten wir erwartet, daß Barnabas und Saulus nicht getrennt unter den Uebrigen aufgeführt würden, sondern, da sie eben zusammen genannt waren, daß nun etwa geschrieben wäre: Außer Barnabas und Saulus waren dort noch die und die. Es ist also völlig unmöglich, daß dies so sollte hinter einander geschrieben sein; wenn dagegen hier eine neue Erzählung, von der Aussendung des Barnabas und Saulus, anfängt, so ist Alles ganz natürlich [1]).

Sehr entscheidend in dieser Hinsicht sind auch die ephesinischen Geschichten. Da lesen wir Cap. 18, 18 ff., daß Paulus sich von Corinth nach Syrien eingeschifft habe, nach Ephesus gekommen sei und dort in der Synagoge gelehrt habe. Man habe ihn gebeten, länger zu bleiben, aber er habe zum Fest in Jerusalem sein wollen, jedoch versprochen, wiederzukommen. So sei er abgereis't, habe aber Aquilas und Priscilla zurückgelassen, welche dort den Apollos kennen gelernt und zum Christen gemacht. Nun heißt es Cap. 19, 1. auf einmal, nachdem Paulus die höher gelegenen Gegenden besucht, sei er nach Ephesus gekommen, aber es wird nicht gesagt, daß er w i e d e r dahin gekommen sei. Nun folgt die Erzählung von den Johannesjüngern, die vom heiligen Geist noch Nichts wissen und von Paulus *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* getauft werden, worauf er drei Monate lang in der Synagoge lehrt. Nun ist doch auffallend, daß diese Erzählung von der vorigen gar Nichts weiß. Es mußte doch der frühere Aufenthalt Pauli eine Wirkung für das Christenthum in Ephesus gehabt haben, woran er bei seiner zweiten Anwesenheit anknüpfen konnte. Es läßt sich also dies nur dadurch erklären, daß die vorige Er-

1) Erst. Entw. Auch 15, 36 ist *μετά τινας ἡμέρας* rein für sich anfangend, nicht auf *διέτριβον* bezogen. Daß in der folgenden Erzählung die erste Person auf solche Weise eintritt, erklärt sich auch am leichtesten hieraus. Timotheus oder wer sonst hatte in der ersten Person geschrieben, welches anfänglich der Zusammenreiher übertragen hatte, hernach aber doch bei dem blieb, was er in seiner Schrift fand.

zählung abgebrochen ist, und nun eine zweite davon unabhängige, die auch von dem Aufenthalte Pauli in Ephesus spricht, beginnt. Offenbar war die Begebenheit mit den Johannesjüngern bei seiner ersten Anwesenheit geschehn, denn bei der zweiten waren ja schon Christen dort. — Nun glaube ich, man braucht nur diese wenigen Puncte sich recht zu vergegenwärtigen, um sich zu überzeugen, daß die Acta nur aus einzelnen Erzählungen zusammengesetzt sein können, und es müßten schon sehr starke Indicien für das Gegentheil da sein, um dies Urtheil wankend zu machen.

Auf der andern Seite nemlich finden wir nur eine Stelle, die den Keim einer Reihe von weiter folgenden Darstellungen in sich schließt und also für eine historische Composition sprechen würde. Es wird nemlich bei der Steinigung des Stephanus erzählt (c. 7, 58.), daß die Zeugen ihre Kleider zu den Füßen eines Jünglings, Namens Saulus, niedergelegt hätten, als sie den Stephanus steinigten. Dies ist die erste Erwähnung des Paulus. Darauf wird (c. 8, 1—3.) gesagt, Saulus habe Wohlgefallen an dem Tode des Stephanus gehabt und sei in der nun ausbrechenden Verfolgung der Christen, bei der sich alle zerstreut und nur die Apostel in Jerusalem geblieben, sehr thätig gewesen. Nun folgt die durch diese Zerstreuung der Christen veranlaßte weitere Ausbreitung des Christenthums und namentlich die Wirksamkeit des Philippus in Samarien, und erst c. 9, 1 ff. wird weiter von Saulus erzählt, wie er mit Vollmacht zur Verfolgung der Christen nach Damascus gezogen, aber unterwegs bekehrt sei. Dies sieht also aus, wie eine historische Anlage, wo das Frühere von Saulus gesagt war, um das Spätere zu begründen. Aber betrachten wir die Sache genauer, so bezieht sich c. 8, 1—3. sowohl auf Philippus und die weitere Ausbreitung des Evangeliums, als auf Paulus, und die einzelnen Angaben sind in dieser Beziehung als Einleitung zum Folgenden im höchsten Grade unvollständig.

Was am meisten den Schein einer historischen Composition giebt, ist, daß das Ganze sich um zwei Centralpuncte zu drehen scheint, welche das Pfingstfest und die Steinigung des Stephanus

bilden. Dies gilt jedoch nur für den ersten Theil, ehe die Missionsreisen Pauli beginnen, und man könnte sagen, daß im ersten Theil Jerusalem der Mittelpunct ist, im zweiten aber Antiochien. Aber wenn man die Sache genauer betrachtet, so vermißt man nicht etwa bloß eine künstlerische (denn davon ist nicht die Rede), sondern auch eine schlichte sich selbst bewußte historische Zusammenstellung, und man findet nur halbe Erwähnungen, die immer Allerlei als bekannt voraussetzen und nur Einzelnes hervorheben. So wird zuerst erwähnt, wie die 11 Jünger, die namentlich genannt werden, zusammengehalten haben, und wie der zwölfte an der Stelle des Judas gewählt wird. Dann folgt das Pfingstfest, wo eine Menge hinzukommt, dann die Einführung der Gütergemeinschaft, die aber gar nicht so bestimmt beschrieben wird, daß, wer der Sache fremd ist, sie genau verstehn kann. Daß sie wieder aufgehoben wurde, wird gar nicht gesagt, sondern wir sehn es nur aus dem Streit der Hellenisten und Hebräer wegen der Wittwen. Wenn also offenbar diese Erzählung von der Gütergemeinschaft nur auf einzelne Begebenheiten, die Geschichte des Ananias und der 7 Diaconen bezogen wird: so sieht man, wie ein fortlaufender Zusammenhang gar nicht beabsichtigt, sondern nur ein *ἀπομνημόνευμα* an das andre gereiht wird. — Wenn wir den zweiten Centralpunct betrachten, den Tod des Stephanus und die damit verbundene Zerstreuung der Christen, so ergiebt sich in der Folge, daß dadurch zuerst das Christenthum nach Samarien, Syrien und weiter gebracht wurde. Wenn nun aber das da, wo die Sache zuerst vorgetragen wird, ordentlich eingeleitet werden sollte, so hätte es auf ganz andre Weise geschehn müssen. Die c. 11, 19. erwähnten Gegenden hätten müssen schon in c. 8, 1–4. aufgenommen werden. Ebenso wird nach der Erzählung von der Bekehrung des Paulus c. 9, 31. gesagt, daß die Gemeinden in Judäa, Galiläa und Samaria nun Ruhe gehabt hätten; aber von der Entstehung von Gemeinden in Galiläa war noch gar nicht die Rede gewesen, sondern nur Judäa und Samaria war c. 8, 1. genannt. Nach c. 13, 4. kommen Barnabas und Paulus nach

Cypern, und da ist keine Spur davon, daß hier schon früher Christen gewesen waren, was doch c. 11, 19. berichtet war; es weiß also die spätere Geschichte von der frühern Nichts. Dasselbe findet sich, wo c. 15, 39. noch einmal Cypern erwähnt wird. Ebenso ist merkwürdig, wie c. 8, 40. erzählt wird, daß Philippus nach Cäsarea gekommen sei, und nachher c. 10, 1 ff., daß Petrus von Joppe nach Cäsarea zum Cornelius gegangen sei. Wenn Philippus vorher das Evangelium verkündigt hatte, so mußte er es auch in Cäsarea gethan haben; da konnte also Cornelius sich leichter an Philippus wenden, der in derselben Stadt war. Da muß man also doch nothwendig annehmen, daß die Erwähnung von der Reise des Philippus nach Cäsarea eine Anticipation ist; und das würde selbst in einer zusammenhängenden Darstellung nicht auffallen. Aber wenn nachher die Erzählung wieder auf Cäsarea kommt, so mußte gesagt werden, daß Philippus damals noch nicht dort war.

Betrachten wir noch einmal die Sache mehr im Großen, so können, wie wir gesagt haben, Jerusalem und Antiochien als Mittelpuncte des Ganzen erscheinen; an Jerusalem knüpfen sich dann jene beiden Momente, das Pfingstfest als Keim der innern Organisation und der Tod des Stephanus als Veranlassung der äußern Verbreitung; an Antiochien schließen sich die Missionsreisen des Paulus an, der jedesmal dorthin zurückkehrt. Aber dieser Schein von Organisation verschwindet wieder bei näherer Betrachtung. Im letzten Theile muß man diese Einheit erst mühsam heraussuchen, denn nur ganz beiläufig wird erzählt, daß Paulus wieder nach Antiochien zurückgekehrt sei. Ferner wird gesagt, daß Paulus hernach wieder nach Jerusalem gekommen sei; da wäre doch natürlich gewesen, daß die Begebenheiten in Jerusalem während dieses ganzen Zeitraums nachgeholt würden, da dies früher der Hauptpunct der Geschichte gewesen war.

Die critischen Behandler dieses Gegenstandes werden von denen, welche um jeden Preis die bestehende Ansicht vertheidigen wollen, ermahnt, doch diese Schriften nicht nach der Weise unserer kunstgerechten Geschichtschreibung zu beurtheilen. Das ist bil-

lig; es soll aber auch nur vorausgesetzt werden, daß das Gedächtniß mit der Erzählung im Verhältniß steht, und daß der, dessen Gedächtniß den Gegenstand nicht umfaßt, ihn auch eben nur vereinzelt und nicht zusammenhängend vortragen wird, und daß, was als ein Moment erzählt wird, auch Zusammengehöriges zusammenstellt.

Nun aber bleibt von jenem Schein einer Organisation doch etwas Wahres übrig, was man sich nicht verbergen kann, nemlich, daß der erste Theil der Apostelgeschichte aus solchen Elementen besteht, die in Jerusalem ursprünglich mußten entstanden sein und auch nur von dort aus konnten gesammelt werden; die Erzählungen von Aposteln und Schülern derselben bilden den zweiten Theil. Denken wir uns am Ende des apostolischen Zeitalters Jemanden, der ein Interesse hat, Nachrichten über die erste Verbreitung des Christenthums zu sammeln, und Gelegenheit, von der ersten christlichen Generation in Jerusalem Nachrichten einzuziehn: so konnte ein Solcher leicht im Stande sein, solche Nachrichten zu erhalten, wie sie der erste Theil der Acta umfaßt. Ebenso wenn Jemand Gelegenheit hatte, Nachrichten von den Aposteln zu bekommen, so würde er die Data erhalten haben, die den zweiten Theil ausmachen. Auf diese Weise kann diese Zusammenstellung entstanden sein. Sehn wir von diesem Gesichtspuncte die Stelle c. 8, 1—4. noch einmal an, welche am meisten das Ansehn hat, einen größern Abschnitt zu verknüpfen, so stellt sich die Sache sehr leicht so dar, daß dies nur ein solcher Uebergang ist, den derjenige gemacht hat, der die Erzählungen an einander reiht, aber daß er nur an das zunächst Liegende gedacht hat. Denn er hätte ja eben so gut auch die galiläischen, syrischen und cyprischen Gemeinden erwähnen können, aber das geschieht nicht, weil es nicht zur allernächsten Fortschreitung gehört. Es kommt erst vor bei der Geschichte von Antiochien im Zusammenhange damit, daß der Name der Christen dort aufgekommen ist, und daß die Reise des Barnabas und Paulus nach Syrien erwähnt wird. So heißt es denn, nachdem c. 7. der Tod des Stephanus erzählt ist: „Saulus hatte seine Freude an seinem Tode, und es entstand eine große Verfol-

gung der Gemeinde, und Alle zerstreuten sich über Judäa und Samaria, dem Stephanus aber veranstalteten fromme Leute ein anständiges Begräbniß, Saulus aber verwüstete die Gemeinde; die sich aber zerstreut hatten, verkündigten das Evangelium, und so kam Philippus nach Samarien." Da ist, was von Stephanus gesagt wird, nicht zusammengestellt, sein Leichenbegängniß nicht, wie natürlich gewesen wäre, gleich nach seinem Tode angeführt; was den Paulus betrifft, steht auch nicht zusammen. Wenn ich mir denken soll, daß dies ein absichtlich hingestellter Centralpunct sei, von dem aus sich das Spätere entwickle, so kann ich mir nicht vorstellen, wie Jemand so hat schreiben können; aber als Verknüpfung des nächst Vorhergehenden und Folgenden paßt es ganz und gar. Gehn wir weiter, so wird erwähnt, daß Saulus sich Briefe nach Damascus geben ließ, um auch dort die Christen zu verfolgen; aber es ist gar nicht die Rede davon gewesen, wie diese Christen nach Damascus gekommen sind. Diese Erzählung steht also ganz vereinzelt da. Bei allen diesen Indicien, die ich noch lange nicht erschöpft habe, bleibt kaum eine andre Ansicht von der Apostelgeschichte übrig, als daß sie aus vereinzelten Erzählungen zusammengestellt sei.

An jener Stelle sieht man auch, daß hier nicht die Relation eines Augenzeugen ist. Es wird bei jener Verfolgung gesagt, daß die Apostel in Jerusalem geblieben wären. Aber wenn man bedenkt, wie man sich bei einer Verfolgung immer vorzüglich an die Häupter hält, so muß man es höchst unwahrscheinlich finden, daß die Apostel unangefochten dort geblieben sind. Wenn aber nachher erzählt wird, daß Philippus nach Samaria gekommen, und wie die Apostel ihm aus Jerusalem den Petrus und Johannes nachgeschickt haben, so sehn wir, wie der Anordner, um diese Absendung mit der vorher erzählten Zerstreuung zu verknüpfen, mag gedacht haben, die Apostel seien in Jerusalem geblieben. Aber entweder ist die Verfolgung nicht so allgemein gewesen, wie sie dargestellt wird, oder die Apostel haben sich auch auf eine Zeit entfernen müssen, zumal während Saulus so eifrig die Christen

aussuchte. Dies sind also nur anknüpfende Momente für die nächsten Erzählungen, aber nicht aus unmittelbarer Anschauung hervorgegangen.

§. 87.

Stellen wir uns also die Sache von dieser Voraussetzung aus vor, so fragt sich nun, wenn man sich eine Ueberzeugung von der Sicherheit dieser Nachrichten erwerben will, wie diese einzelnen Nachrichten und Aufzeichnungen entstanden sind, und welche Tendenz bei ihrer Zusammenstellung gewaltet hat. Da müssen wir zunächst sagen, daß allerdings eine große Differenz ist zwischen dem, was hier, und dem, was in den Evangelien behandelt wird. Die evangelistische Ueberlieferung als nothwendige Ergänzung der apostolischen Verkündigung beschränkte sich nur auf die Zeit des Lebens Christi, aber gewiß sind nie solche einzelne Erzählungen von der Geschichte der Apostel öffentlich vorgetragen, denn diese stand in keiner unmittelbaren Verbindung mit dem Glauben. Es kann also hier nur der historische Sinn das hinlängliche Interesse erweckt haben; ein solcher offenbart sich aber bei dem Verfasser der Apostelgeschichte. Er hat sich also diese Nachrichten zu verschaffen gewußt, und da wäre ihm das sehr förderlich, wenn er Begleiter des Paulus gewesen wäre. Da aber die Acta nach dem Evangelium geschrieben sind, und dieses, wenn es so früh gewesen wäre, als das erste und von einem Begleiter des Paulus verfaßte zu einer ganz andern, ausschließlichen Auctorität gekommen sein würde, so wird es durchaus zweifelhaft, daß die Acta von einem Begleiter des Apostels herrühren, und wir kommen zu dem Schluß, daß nur die Materialien von einem solchen aus dieser Zeit sind, der Verfasser selbst aber später war. Wenn nun der Eingang zum Evangelium sagt, daß schon Mehrere eine Erzählung *περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων* versucht haben, und es im Eingang zur Apostelgeschichte heißt, daß der *πρῶτος λόγος* das umfaßte, was Jesus selbst gethan und geredet hat: so wird der *δεύτερος λόγος* das von jenen *πεπληροφορη-*

μένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων enthalten, was nach der Himmelfahrt geschah, und man wird nicht anders können, als das *πολλοὶ ἐπεχείρησαν*, was von dem Ganzen dieser *πραγμάτων* gesagt wird, auch auf den zweiten Theil, den Inhalt der Acta, beziehn. Sonach läßt sich denken, daß der Verfasser die Apostelgeschichte aus früher schon gesammelten schriftlichen Nachrichten zusammengestellt hat. Dennoch aber kann ich nicht glauben, daß er solche Bücher, wie die Acta Petri u. dgl., vor sich gehabt habe. Denn einmal sind diese nachher für unächt erklärt worden, was sich nicht auf den Verfasser, sondern auf den Inhalt derselben beziehn kann; darnach müßte also unsre Apostelgeschichte, wenn sie daraus geschöpft hätte, auch für verwerflich erklärt worden sein. Zweitens wird dieses Buch doch vorzüglich von Petrus gehandelt haben und weiter im Leben desselben gegangen sein, als unsere Apostelgeschichte; der Verfasser der letztern also würde, wenn er jenes Buch gekannt, mehr von Petrus erzählt haben, als er doch thut. Die *πράξεις Πέτρου* können also nicht zu den Quellen unsers Verfassers gehört haben.

Viele der einzelnen Aufsätze in den Actis beziehn sich auf die Gründung einzelner Gemeinden und das, was wesentlich damit zusammenhängt. 1. Die ersten Aufsätze handeln durchaus von der Entstehung und Organisation der Gemeinde zu Jerusalem. Da dies die natürliche Metropolis aller Gemeinden in Palästina wurde, so gehören zu diesen Nachrichten auch die von der Verbreitung des Christenthums in Palästina, denn die Nachrichten über Samaria kamen von Philippus nach Jerusalem, und von hieraus wurden Petrus und Johannes dahin geschickt. 2. Hernach ist die Gründung der Gemeinde von Antiochien die Hauptsache. 3. Bei den paulinischen Begebenheiten finden wir ein paar ganz eigentliche Reiseberichte, wo die Stiftung von vielen Gemeinden berichtet wird, zuerst bei der gemeinschaftlichen Reise des Paulus und Barnabas, dann bei der des Paulus allein, wo er nach Europa übergeht. Da liegen die Gemeinden von Philippi und Thessalonich so zusammen, daß ihre Gründung natürlich in einem Zusammenhange dargestellt

werden mußte. Dann wird erzählt, daß Paulus sich in Corinth 1½ Jahr aufgehalten, aber der Bericht betrachtet nur die eigentliche Entstehung dieser Gemeinde, denn von dem, was Paulus in den 1½ Jahren gethan, wird Nichts gesagt, nur was seine Abreise verursachte, wird erzählt, was also zum Reiseberícht gehört. Paulus kommt nun nach Ephesus; aber dies ist nur Reisebericht, denn er stiftet dort auf dieser kurzen Durchreise keine Gemeinde. Aber bei seinem zweiten dortigen Aufenthalte ist die eigentliche Nachricht von der Gründung einer solchen, und es wird über die Entstehung derselben ausführliche Rechenschaft gegeben. Dann aber folgt wieder ein Reisebericht, und so wechseln diese beiden Elemente.

Wenn wir nun hier noch auf mancherlei einzelne Umstände Rücksicht nehmen, zunächst, wie in den Berichten über die ersten Vorgänge in Jerusalem nach der Himmelfahrt Zahlen vorkommen, was darauf hindeutet, daß man die Zusammenkünfte der Christen in eine gewisse äußere Ordnung mit Verzeichnissen, wie bei den Synagogen, gebracht: so gewinnt es das Ansehn, daß hier kleine Schriften zum Grunde gelegen, die ein Gemeinbesitz der Gemeinden gewesen sind und die nöthigen Data für die weitere Fortführung der kirchlichen Angelegenheiten enthalten haben. Späterhin können solche Criterien nicht mehr angewendet werden. Bei Antiochien wird allerdings ein besonderer Umstand angegeben, der für die dortige Gemeinde von vorzüglichem Interesse sein mußte, nemlich, daß hier der Name *Χριστιανοί* aufgekommen sei. So kommen auch später Verhandlungen vor, die sich ganz besonders auf die Gemeinde von Antiochien beziehn, über die Gesellschaftlichkeit von Juden- und Heidenchristen. Man sieht aus den Briefen des Paulus, daß dieser von den hier darüber gegebenen Regeln anderwärts keinen Gebrauch gemacht und noch freier gehandelt hat; er hat diese also nur als durch und für die Noth entstanden, nicht aber als allgemeine Kirchengesetze angesehn. So scheint es also, als ob die Nachrichten über diese Verhandlungen aus den öffentlichen Documenten der Gemeinde von Antiochien genommen sind.

Da waren Elemente, die gemeinschaftlich für Antiochien und Jerusalem sein mußten, so daß diese beiden Quellen einander ergänzen konnten. — Wer also Nachrichten dieser Art sammeln wollte, fand solche Data bei den einzelnen Gemeinden; und es läßt sich auch denken, daß es überall unter den Vorstehern solche gegeben haben wird, die historischen Sinn genug hatten, um das, was den ersten Ursprung der Gemeinden betraf, zur rechten Zeit aufzuschreiben und niederzulegen.

Was die andre Hauptform betrifft, so ist der letzte Abschnitt der Apostelgeschichte ganz offenbar ein Reisejournal, welches unmittelbar, nachdem die Reise vollbracht war, niedergeschrieben wurde; wo noch Alles im frischesten Gedächtnisse war. Dieser Reisebericht schließt aber so, daß man sieht, der Verfasser hat von dem weitern Verfolg der paulinischen Begebenheiten keine bestimmte Notiz gehabt. Es wird nur noch angeführt, daß Paulus noch zwei Jahre lang in Rom mit einer gewissen Freiheit gelebt hat. Der Verfasser muß also bald nach der Ankunft desselben in Rom sich von ihm getrennt und seinen Reisebericht anderswo deponirt haben.

Wenn wir in der Apostelgeschichte also palästinische, syrische und kleinasiatische Aufsätze zusammen haben, so muß der Verfasser des Ganzen Gelegenheit gehabt haben, sich solche zu verschaffen. Er muß entweder dort selbst gewesen sein, oder an einem Orte, wo er leicht dergleichen erhalten konnte. Zwischen den hier erwähnten Hauptpuncten nun, Jerusalem, Antiochien, Ephesus, Corinth war gewiß ein genauer Zusammenhang; wer sich also darum bemühte, konnte gewiß solche Nachrichten haben. Aber recht nach einem solchen Bestreben sieht das Buch nicht aus, da keine Gleichmäßigkeit darin ist, denn es fehlen die spätern palästinischen Nachrichten.

Verweilen wir bei diesem letzten Puncte noch, so müßte bei der gewöhnlichen Ansicht die Apostelgeschichte vor dem jüdischen Kriege geschrieben sein; man sagt sogar, nothwendig zu der Zeit, als Paulus noch in Rom lebte. Es ist aber ein nichtiger Schluß, daß das Buch so früh geschrieben sein müsse, weil kein späteres

Datum darin vorkommt. Wollten wir dies annehmen, so waren noch so viele für das Christenthum wichtige Begebenheiten und Züge aus dem Leben der Apostel zu erzählen, die vor dem jüdischen Kriege leicht zu erfahren waren, daß sich ihr Fehlen gar nicht erklären läßt. Ganz anders ist es, wenn die Apostelgeschichte nach dem jüdischen Kriege entstanden ist. Da war durch die Auflösung aller Verhältnisse und durch die partielle Verwüstung Judäa ein sehr ungünstiges Terrain für weitere Forschung. Aber die frühern Begebenheiten, wie die Gründung der ersten Gemeinde in Jerusalem, hatten so allgemeines Interesse, daß die Nachrichten davon schon vorher müssen nach andern Gegenden gekommen sein; und deshalb erhielten sie sich, während die spätern Nachrichten über diese Gemeinde wohl für die palästinischen Christen, nicht aber für andere dasselbe Interesse hatten. So erklärt sich also der Umstand, daß die palästinischen Nachrichten so bald abbrechen, und nur solche vorkommen, die mit der Geschichte des Paulus zusammenhängen.

Was die Reiseberichte betrifft, die den Apostel Paulus zum Gegenstand haben, so liegt in der Natur der Sache, daß in den vielen von ihm gestifteten Gemeinden, namentlich in denen, deren Mitglieder eine größere geistige Bildung hatten, Manche sein mußten, die ein Verlangen hatten, genauere Notizen von seinen persönlichen Umständen zu haben, daß also da leicht kleine Sammlungen von Nachrichten aus seinem Leben entstehn konnten, welche der Verfasser der Apostelgeschichte im zweiten Theile derselben benutzen konnte. Was für das Evangelium ihm die evangelistische Thätigkeit war, das war ihm hier der Zustand der Gemeinden, welcher solche Nachrichten mit sich brachte.

Es kommt hier noch ein interessanter Punct zur Sprache. Das Evangelium hat einen bestimmten Eingang, und die Apostelgeschichte auch, obwohl er hier nicht ausgeführt ist, sondern sich in die Himmelfahrtsgeschichte verliert. Dagegen hat das Evangelium keinen bestimmten Schluß, sondern die Begebenheit ist nur etwas Schließendes für sich; nur daß ein Zusammenhalten

der Jünger nach dem Tode Christi angedeutet wird, könnte man als Schluß ansehn. Aber die Apostelgeschichte hat nun gar Nichts dergleichen. Da entsteht also die Frage, ob man glauben kann, daß das Werk wirklich von seinem Verfasser vollendet sei. Sollte er nicht, wenn seine Nachrichten hier schlossen, und er selbst das Unbefriedigende dieses Schlusses fühlen mußte, noch einen guten Wunsch oder eine sonstige Anrede an Theophilus haben hinzufügen müssen? Nimmt man aber mit mir an, daß das Buch viel später geschrieben ist, so wäre doch natürlich gewesen, daß er angegeben, daß nur bis dahin ihn seine Quellen geführt. Wenn man also Schluß und Eingang mit einander vergleicht, so kann man nicht anders, als annehmen, daß der Verfasser sein Werk nicht vollendet hat, sondern noch Etwas hinzufügen wollte. Was ihn daran gehindert, ob der Tod oder ungünstige Umstände, wissen wir nicht. Nehmen wir das an, so müssen wir auch den Verfasser von dem Vorwurfe der Ungleichmäßigkeit im Einzelnen und des Mangels an Abrundung des Ganzen freisprechen.

Hierin liegt nun schon Ursache genug, alle Fragen über irgend einen besondern Zweck der Apostelgeschichte abzuweisen. Einmal braucht man ja überhaupt einer geschichtlichen Darstellung keinen besondern Zweck unterzulegen, da die Geschichte ein Zweck für sich ist und keines andern außer sich bedarf. Ueberall wo eine Klarheit des Bewußtseins ist, daß Vergangenheit und Zukunft sich auf einander beziehn, da ist auch eine Richtung auf die Geschichte. Nimmt man noch hinzu, daß das Christenthum damals schon bedeutend angefeindet wurde, und daß es unter den Christen selbst nicht an einer Neigung für das Wunderbare fehlte, welche leicht in die mündliche Ueberlieferung Falsches hineinbringt: so mußte das Interesse für die Wahrheit der Thatsachen im Zusammenhange der christlichen Dinge sehr lebendig bei denen geworden sein, die zu einer schriftlichen Darstellung eine gewisse Befähigung hatten. — Man hat aber diese Frage nach dem Zweck der Apostelgeschichte vorzüglich deshalb aufgestellt, um sich die Art und Weise ihrer Zusammensetzung zu erklären. Aber wir

haben schon gesehn, daß dies nicht möglich ist; jede bestimmte Antwort würde in Bezug auf irgend einen Theil des Buchs zu kurz kommen. So wenn man sagt, der Zweck sei eine Apologie des paulinischen Christenthums, so wäre der erste Theil ganz unnütz und als Eingang ganz unverhältnißmäßig groß. Und das, was von Paulus erzählt wird, hat gar nicht diese Richtung. Andere haben gesagt, der Zweck sei, die wunderbare göttliche Mitwirkung zur Verbreitung des Evangeliums den Nachkommen zu berichten. Dann würde aber alles, was in das Gebiet des Natürlichen bei der Verbreitung des Evangeliums fällt, ein hors-d'oeuvre in der Apostelgeschichte sein. Als Geschichte der Missionen von Jerusalem und Antiochien aus ist sie auch nicht vollständig, und wir sehn in den paulinischen Briefen manches, was gar nicht erwähnt ist. Solche einzelnen Zwecke anzuführen, ist also ganz unhaltbar, und man muß sich einzig und allein an das halten, was der Verfasser selbst im Eingange seines Buchs anführt, und alles Andere aus dem Standpuncte, den er hatte, erklären.

Um nun unser Resultat auf das Einfachste zurückzuführen, so kommt es nur auf zwei Puncte an, um uns die ganze Erscheinung der Apostelgeschichte, wie sie vor uns liegt, zu erklären: 1. daß in den größten und am meisten entwickelten Gemeinden Nachrichten, welche ihre Entstehung und, was damit zusammenhing, betrafen, vorhanden gewesen und nach und nach in die Hände einzelner mehr gebildeter Gemeindeglieder übergegangen sind; 2. daß in der Verwirrung des jüdischen Krieges bei dem häufigen Verkehr der Gemeinde von Jerusalem mit den kleinasiatischen auch solche hierosolymitanische Christen, die sich in Besitz von solchen palästinischen Nachrichten gesetzt hatten, nach Syrien und Kleinasien kamen, so daß leicht ein Einzelner, welcher dort lebte, eine Schrift, wie die Apostelgeschichte, schreiben konnte. Dazu kamen die Reiseberichte, die zur Lebensgeschichte des Paulus gehören. — Daraus erklärt sich die Beschaffenheit der Materialien, das Ausbleiben derselben von der einen und von der andern Seite, nemlich daß die Nachrichten über Jerusalem nicht weiter gehn, als bis zur ersten

Verbreitung des Christenthums in Palästina, daß die Geschichte der Gemeinden nur bis zur Organisation derselben führt, und daß die Geschichte mit dem aufhört, was wir eben davon haben, obwohl die Abfassung vielleicht ¼ Jahrhundert später geschah, als der darin bemerkte Termin ist [1]).

Ich will hier noch eine beiläufige Bemerkung einschalten. Ich bin aus andern Gründen kein Vertheidiger der Ansicht von einer zweiten Gefangenschaft des Paulus in Rom. Wenn man nun die Abfassung der Apostelgeschichte nach der Zerstörung Jerusalems setzt, so wird es desto unwahrscheinlicher, daß Paulus von Rom aus noch einmal in die öffentliche Wirksamkeit hinausgetreten sei und das Evangelium verkündigt habe. Dies ist aber nicht ein Grund, warum ich die Apostelgeschichte so spät setze, sondern ich thue es darum, weil das Evangelium des Lucas schon zum Theil bekannt gewesen sein muß, als die Apostelgeschichte erschien.

§. 88.

Bei der genauen Beziehung der Apostelgeschichte zu den paulinischen Briefen entsteht die Frage, ob der Verfasser der er-

1) Erst. Entw. Es bleibt hier die Möglichkeit, daß der Verf. alles schon einzeln schriftlich gefunden hat, auch die, daß er alles selbst erst einzeln zusammengetragen hat, und alle, welche dazwischen liegen. Daß er nicht alles erst selbst zusammengetragen hat, wird wahrscheinlich aus den Zahlangaben, die sich 1, 15. und 2, 41. finden. Denn wenn diese in seiner Wißbegierde ihren Grund gehabt hätten und alles von ihm erst aufgezeichnet worden wäre, würden sie sich wol 6,1. 11,21. u. s. w. auch bei der Stiftung andrer einzelner Gemeinden nach längerem Aufenthalt finden. Eine gewisse Gleichheit der Sprache und der Manier, die man zugeben kann als durch das ganze durchgehend, streitet nicht gegen unsere Annahmen. Je mehr er selbst zuerst schriftlich aufgezeichnet hat, desto natürlicher, aber auch in dem andern Falle wird er nicht wörtlich abgeschrieben haben, und wiederkehrende Formeln bei Anknüpfung und Schluß rc. würden nur zu erwarten sein, so auch einzelne Lieblingswörter, zu deren öfterer Wiederholung der Gegenstand Veranlassung giebt.

stern die letztern gekannt hat oder nicht. Nimmt man an, daß er einer der Begleiter des Paulus gewesen sei, welche dieser sowohl in seiner Nähe als zu Sendungen gebrauchte, und daß er zu der Zeit, wo die Erzählung im Buche endigt, geschrieben habe: so ist kaum zu begreifen, wie er nicht sollte die Briefe gekannt oder wenigstens eine Notiz von ihnen gehabt haben; denn bei einer vertrauten Umgebung des Apostels muß man doch auch eine gemeinschaftliche Kenntniß der Briefe voraussetzen. Nun finden sich in den Corintherbriefen Andeutungen von denselben Reisen, welche die Apostelgeschichte beschreibt, mit Aenderungen, die Paulus in seinem Plane gemacht. Wenn nun Jemand, der dieses alles kannte, die Apostelgeschichte geschrieben oder überarbeitet hätte, so wäre eine solche Enthaltsamkeit, daß er nicht hier und da Erklärungen und Andeutungen über die Verhältnisse in den Briefen eingestreut hätte, schwer zu erklären, da es vielfältige Gelegenheit dazu gab. Außerdem aber giebt es auch schwer zu lösende Widersprüche zwischen den Relationen der Acta und der paulinischen Briefe. So streitet die Angabe im Galaterbrief, daß Paulus nach seiner Bekehrung von Damascus nicht nach Jerusalem gegangen, sondern nach Arabien und von dort nach Damascus zurück und erst drei Jahre später nach Jerusalem gereis't sei und dort außer Petrus und Jacobus keinen Apostel gesehn habe, mit dem, was die Apostelgeschichte hierüber berichtet. Dieser Widerspruch giebt auf der einen Seite einen Beweis von der historischen Aechtheit der Acta, sofern er zeigt, daß sie nicht mit Beziehung auf die paulinischen Briefe geschrieben sind; auf der andern Seite aber müßte, wenn der Verfasser ein Begleiter des Paulus gewesen, doch auffallen, daß er sich von ihm über diese Puncte nicht genauern Aufschluß geholt. Denkt man sich aber einen spätern Verfasser, der früher vorhandene Erzählungen zusammengestellt hat, so erklärt sich Alles leicht, und man sieht, daß die Act. 9, 25. berichtete Flucht das Ende der damascenischen Erzählung ausmacht, während v. 26. ein neuer Abschnitt, die erste Bekanntschaft Pauli mit den Aposteln, beginnt, so daß dies

der Zeit nach gar nicht zusammen zu gehören braucht, denn das Participium, womit diese Nachricht anfängt, bestimmt gar keine Zeit. Der dies erzählt hat, hatte gar keine Veranlassung, zu berichten, daß Paulus vorher erst in Arabien gewesen war, oder er hat nur gewußt, daß er aus Damascus kam, und so wurden die beiden Aufenthalte daselbst mit einander vermischt. — Ein andrer Umstand, wodurch viele Verwirrung angerichtet wird, ist in demselben Briefe, Gal. 2, 1. Nach der Erzählung der eben erwähnten Reise nach Jerusalem fährt Paulus fort: Späterhin bin ich nach 14 Jahren wieder nach Jerusalem gekommen mit Barnabas, und zwar κατὰ ἀποκάλυψιν. Die weitern Bestimmungen dieser Reise sind ganz dieselben, wie bei der Act. 15. erzählten, nemlich, daß sie durch die Streitigkeiten in Antiochien über die Verpflichtung der Heidenchristen zum mosaischen Gesetz veranlaßt war. In der Apostelgeschichte wird aber schon vorher Cap. 11, 30. 12, 25. eine ganz andere Reise des Paulus und Barnabas nach Jerusalem erzählt, welche also der Reihenfolge wegen mit der Gal. 2, 1. erwähnten zusammenfallen müßte. Zur Lösung dieser Schwierigkeit haben Einige die Lesart ändern wollen, Andere haben es auf andre Weise versucht. Aber sie lös't sich ganz von selbst, wenn man sich die Acta so entstanden denkt, wie wir es gethan. Cap. 11, 19 ff. wird erzählt, wie Barnabas nach Antiochien zu der neu entstandenen Gemeinde gesandt wird, und wie er den Paulus aus Tarsus dahin holt. Dieser Theil der Erzählung stimmt sehr gut mit Gal. 1, 21., wornach Paulus nach Cilicien ging, wo Tarsus lag. Dort hat ihn also Barnabas gefunden. Nun aber heißt es Act. 11, 27 ff. weiter, daß wegen einer vorherverkündigten Hungersnoth unter Claudius die Christen in Antiochien ihren Brüdern in Jerusalem durch Paulus und Barnabas Unterstützungen zugesandt. Diese Erzählung aber kommt im Galaterbrief nicht vor. Act. 12. folgt nun die Hinrichtung des Jacobus und der Tod des Herodes, wornach das Evangelium sich wieder ruhig weiter ausbreitete; v. 25. heißt es dann, Barnabas und Saulus seien aus Jerusalem zurückgekehrt, nachdem

sie ihren Auftrag ausgerichtet und den Johannes Marcus mit sich genommen hätten. Cap. 13. fängt darauf so an, daß die in Antiochien sich aufhaltenden Lehrer genannt werden; dann folgt die Missionsreise des Paulus und Barnabas, und darauf folgen die Streitigkeiten in Antiochien c. 15., weßwegen Beide wieder nach Jerusalem gehn. Betrachten wir dies als aus einzelnen Erzählungen entstanden, so erklärt sich diese doppelte Reise ganz natürlich. Da die Weissagung c. 11, 27. auf etwas Künftiges geht, und die Steuer doch schwerlich vor der Hungersnoth wird hingeschickt sein, so sieht man, wie 11, 30. auch nur eine Anticipation von etwas Künftigem ist. Die Judenchristen 15, 1. können also in der Zwischenzeit nach Antiochien gekommen sein, so daß 11, 30. dieselbe Reise wäre, wie 15, 2.; nur daß, wenn der Verfasser dies selbst zusammenhängend geschrieben hätte, er bei 15, 2. Bezug auf 11, 30. genommen, besonders aber 12, 25. gar nicht geschrieben haben würde. Es entstand 12, 25. nur durch das Mißverständniß des Zusammenstellers, der durch hierosolymitanische Erzählungen verleitet Paulus und Barnabas in Jerusalem dachte und deshalb, als er die antiochenische Geschichte wieder anfing, sie erst wieder nach Antiochien zurückführen zu müssen glaubte. So entstand eine scheinbare Reise, die gar nicht existirt hat; denn wenn man 11, 30. und 12, 25. mit dem hierosolymitanischen Inhalte des 12ten Capitels vergleicht, so sieht man, daß Paulus und Barnabas weder während der Zeit Etwas in Jerusalem gethan haben, noch schon früher weggereis't sein können. Nur wenn man eine Aneinanderreihung von schon vorhandenen sich nicht auf einander beziehenden Erzählungen annimmt, kann man diesen Widerspruch los werden.

Daß nun außerdem nicht alles, was in den Briefen vorkommt, in der Apostelgeschichte kann nachgewiesen werden, beweis't nur um so deutlicher, daß sie nicht mit Bezug auf die Briefe gemacht ist [1]).

---

1) Erst. Entw. Widersprüche sollen sein gegen Josephus in der Rede

§. 89.

Ein anderer Punct, über den ich noch Etwas sagen muß, ist die Beschaffenheit der Reden, die in der Apostelgeschichte vorkommen und von verschiedenen Personen sind, von Petrus, Stephanus und Paulus. Eichhorn, von dem Gesichtspuncte ausgehend, dies Buch sei eine zusammenhängende Originalgeschichtschreibung, hat auch die Einführung von Reden in eine Analogie mit der Methode der griechischen und römischen Geschichtschreiber bringen wollen und gefragt, wie Lucas zu diesen Reden gekommen sein sollte, die doch alle unter Umständen gehalten seien, wo Keiner sie nachschreiben konnte, aber an solchen Stellen ständen, wo Reden vorkommen müßten, und alle denselben Stil an sich trügen, wie die übrige Geschichtschreibung. Deshalb kommt er auf die Annahme, daß Lucas diese Reden selbst gemacht, indem er sich in die Stelle der Personen, die sie gehalten, versetzt habe. Dabei unterscheidet er verschiedene Classen von Reden und meint, aus jeder sei nur ein Exemplar vorhanden, woraus sich zugleich erkläre, daß an manchen Stellen, wo man eine erwarte, keine vorkomme. Wenn nun dies gegründet wäre, so erhielte dadurch die Ansicht eine große Unterstützung, daß hier eine zusammenhängende Geschichtschreibung sei, obgleich sie immer damit noch nicht bewiesen wäre, denn der Zusammensteller konnte in seinen Erzählungen den Ort der Reden und ihren Haupt-

Gamaliels die Anführung des Theudas, den Josephus weit später sezt unter Cuspius Fadus gleichzeitig mit den Söhnen des Judas Galiläus und dem Tode des Herodes Agrippa. Erstlich ist aber noch ein doppelter Theudas möglich; dann aber kann auch wol der Aufzeichner der Rede eine Verwechslung gemacht haben. Daß hier Judas Gal. nach dem Theudas gesezt wird, beweist augenscheinlich, daß ein früherer als jener Theudas im Sinn gewesen ist. Weniger bedeutet die Differenz beim Tode des Herodes. Josephus erwähnt nicht der Tyrier und Sidonier und läßt ihn an Kolik sterben. Aber σκωληκόβρωτος ist wol nur eine falsche Auslegung dieser Krankheit. Im allgemeinen stimmt die Apostelgeschichte mit Josephus Angaben von den ἐπιτρόποις und Hohenpriestern überein.

inhalt angegeben finden und sie nur ausführen. Allein die Sache ist an sich nicht sehr wahrscheinlich, denn wer das gethan hätte, der würde auch sonst mehr Zuthat hineingebracht haben, schwerlich aber dieselbe Sache, die schon erzählt war, noch einmal und sogar verschieden in Reden vorbringen.

Gleich die erste Rede in der Apostelgeschichte c. 1, 16—22., worin Petrus den Vorschlag einer neuen Apostelwahl macht, giebt der Eichhorn'schen Hypothese einen gewissen Schein. Denn damals konnte doch Petrus nicht sagen, wie es v. 19. heißt, daß das von dem Gelde, das Judas den Hohenpriestern zurückgegeben, gekaufte Grundstück in der Sprache der Juden den Namen Ἀκελδαμά, Blutacker, erhalten habe; denn Petrus konnte doch nicht von der Sprache, in der er selbst redet, als von einer fremden in der dritten Person sprechen. Allein v. 18 und 19. erscheint offenbar als eine Parenthese, die gar nicht in den Zusammenhang gehört und also wohl ein späterer Zusatz sein kann, woraus für das Alter der ganzen Rede Nichts folgt. Es schließt sich nemlich v. 20. unmittelbar an v. 17. an, indem erst hier die Stelle, welche v. 16. erwähnt war, angeführt wird, so daß die dazwischen liegende Erzählung parenthetisch ist. Aber es folgt auch nicht einmal daß alles dieses parenthetisch ist; Petrus mochte vielleicht selbst in einem Zwischensatze kurz auf das Ende des Judas hingedeutet haben, so daß nur, was den Namen des Ackers betrifft, später hinzugesetzt ward. Diese Stelle kann also Nichts beweisen.

Eine andere Stelle, die auch einen solchen Schein hat, ist da, wo Petrus und Johannes nach ihrer Verantwortung vor dem hohen Rath zu den Ihrigen zurückkehren, und diese c. 4, 24—30. zu einer Art von hymnischem Gebet ihre Stimmen erheben. Wenn da steht, sie hätten einmüthig so gesprochen, so kann dies nicht buchstäblich verstanden werden, man müßte denn ein ähnliches Wunder, wie bei den 70 Dollmetschern, annehmen. Aber ich glaube doch nicht, daß dies ein späterer Zusatz vom Verfasser selbst sei, sondern es ist ganz klar ein Ausdruck dafür, daß Einer das Wort führte, und die Andern denselben Sinn und

dieselben Gedanken hatten. Man kann also schwerlich hierauf einen großen Accent legen.

Nun entsteht freilich die Frage, wie der Verfasser überhaupt zu diesen Reden gekommen ist, da doch nicht zu denken ist, daß sie, während sie gehalten wurden, nachgeschrieben oder gleich darauf aufgezeichnet wurden, denn sie hängen mit den Begebenheiten genau zusammen, und diese sind von der Art, daß an ein baldiges Niederschreiben kaum gedacht werden kann. Betrachten wir z. B. die Geschichte des Pfingsttages und versetzen uns in die Stelle der damaligen Christen, bei denen dadurch ein erstaunlich reges Leben hervorgebracht werden mußte, so konnte gewiß Keiner in den ersten Tagen daran denken, die Rede des Petrus sich aufzuschreiben. Ebenso ist es mit der Rede des Petrus im Hause des Cornelius, von der man auch nicht behaupten kann, daß wir sie vollständig so haben, wie sie gehalten ist, denn daß durch das Herabkommen des heiligen Geistes auf die Zuhörer die Beweisführung aus den Propheten in der Mitte abgeschnitten sei, ist höchst unwahrscheinlich. Aber man braucht auch nicht, wenn es heißt, indem er so redete, sei das geschehn, dies so buchstäblich zu nehmen, sondern es ist die allgemeine Formel dafür, daß Petrus noch in der Rede begriffen war, als es geschah. Es knüpft sich hieran die allgemeine Bemerkung, daß die meisten dieser Reden den Character haben, daß sie nur bis auf einen gewissen Punct mitgetheilt werden und dann mit einer solchen Formel, wie das Ende der eben erwähnten, abbrechen. Davon giebt es allerdings ein paar Ausnahmen, wie bei der Rede des Stephanus, welche die Sache bis zu einem gewissen Ende führt, denn der Vorwurf, welchen Stephanus zuletzt dem Volke macht (7,51—53.), bringt die Juden in Wuth, und nun sieht Stephanus, was ihm bevorsteht, und bricht in die Worte aus: Siehe ich sehe den Himmel offen u. s. w., und wird gesteinigt. Dagegen mag in dieser Rede manches Mittlere ausgelassen sein. Ebenso hat die Rede Act. 13, 16—41., welche Paulus zu Antiochien in Pisidien hielt, ihren förmlichen Anfang und nach der geschichtlichen Ausführung ihren Schluß

in der Ermahnung, die göttlichen Warnungen zu Herzen zu nehmen [1]). Sie hat aber das Besondere, daß chronologische Angaben darin sind, die nicht mit dem alten Testament übereinstimmen, weder nach dem hebräischen noch nach dem griechischen Text. Wie es sich nun auch damit verhalte, so würde doch Jemand der diese Reden bloß eingelegt hätte, sie in genauer Uebereinstimmung mit dem alten Testament gemacht haben. — Die Rede des Paulus in Athen c. 17, 22—31. ist offenbar nur ihrem Anfange nach ausführlich gegeben, während das Uebrige zusammengezogen ist, denn die Erscheinung Christi ist nur angedeutet und sogleich seine Auferweckung erwähnt, so daß man dies nicht für eine ausführliche Darlegung, sondern nur für einen Auszug halten kann. Hätte Jemand dieses nur eingelegt, so würde er es so nicht gemacht, sondern die Hauptsache mehr hervorgehoben haben; denke ich mir aber, daß es mit der Relation zugleich als Auszug gemacht wurde, um die Geschichte bis auf diesen Punct zu bringen, so war jenes nicht nöthig. — Hernach ist noch der merkwürdige Umstand, daß die beiden ähnlichen Reden des Paulus vor dem Volk in Jerusalem und vor Agrippa in der Erzählung seiner Bekehrung weder unter sich noch mit der frühern geschichtlichen Relation so übereinstimmen, daß die Angaben ganz in einander aufgelös't werden können. Wenn der Verfasser der Acta sie selbst gemacht hätte, so würde er sich wohl gehütet haben, solche Widersprüche hineinzubringen, wogegen sich diese bei der Annahme verschiedener Quellen leicht erklären lassen.

Nun sagt man aber noch, diese Reden seien im Ton einander so ähnlich, die Individualität der Redenden trete so wenig hervor, daß man sie deshalb als das Werk eines Einzigen ansehn müsse. Dies kann ich jedoch nicht finden, und ich will nur ein paar Puncte anführen, bei denen man entweder dem Schriftsteller eine Kunstfertigkeit zugestehn, die man doch von andern Puncten aus immer wieder läugnen wird, oder die Reden für ursprünglich von

---

1) Erst. Entw. Ob nicht die vielen Tage v. 31. eine Quelle der 40 sind.

den verschiedenen Personen gehalten erklären muß. Die Rede des Stephanus und die des Paulus zu Antiochien in Pisidien haben beide denselben Gegenstand, nemlich die frühere Geschichte des jüdischen Volks, so daß man sie als sich gegenseitig ergänzend ansehn könnte. Aber genau betrachtet, ist das nicht so. Stephanus hat die bestimmte Tendenz, immer hervorzuheben, daß das Volk von Anfang an diejenigen, welche Gott ihm gesendet, verworfen und verfolgt habe, was denn auf Christum angewendet wird. Dies ist das eigentliche Ziel der Rede, welches ganz der Stimmung entspricht, in welcher er nach dem Zusammenhang der Geschichte sein mußte, da er in den Synagogen die Messianität Christi immer verkündigt hatte und von den Juden deshalb am meisten angefochten war. Und auch das Ende der Rede ist so naturgemäß, daß ein Schriftsteller, der sie erdacht hätte, ein höchst künstlerisches Talent haben müßte. Dagegen hat die antiochenische Rede des Paulus einen viel ruhigern Character; Paulus geht auf die Schrift zurück, um sich als einen Schriftkundigen geltend zu machen, wogegen die genauen geschichtlichen Notizen für den, welcher das Ganze erdichtete, gar keinen Werth hatten. Jede Rede hat einen dem Ort und den Umständen so angemessenen Character und ist so sehr individualisirt, daß man dem Verfasser einen hohen Grad von historischer Kunst einräumen müßte, wenn er sie sollte eingelegt haben.

Wenn man auf die Eingänge und Ausgänge der Reden sieht, die bei einigen allein angegeben sind, so erkennt man, daß sie durch einzelne Relationen überliefert sind, gerade wie unsere Voraussetzung war, aber gar nicht so, daß sie gleich, nachdem sie gehalten, aufgeschrieben wären. Der Eingang prägt sich immer am leichtesten dem Gedächtniß ein, der weitere Verfolg schwindet eher aus demselben, das Ende dagegen knüpft sich wieder an die Thatsachen an und wird so mit denselben aufbewahrt. Also gerade, wenn sie einzeln referirt wurden, mußten die Reden so aussehn, wie wir sie in der Apostelgeschichte finden, und so bestätigen sie wieder unsere Voraussetzung.

§. 90.

Das Wesentliche von meiner Ansicht über die Apostelgeschichte findet sich auch in De Wette's Einleitung, nur etwas unbestimmt gehalten. Ueber einige Puncte muß ich mich noch näher erklären.

De Wette kommt darauf hinaus, daß Lucas wohl möge schriftliche Quellen gehabt haben, aber er habe sie zu einem Ganzen in einander gearbeitet, und es seien deutliche Zurückweisungen auf frühere Stellen zu finden [1]). In dem aber, wodurch De Wette dies nachweisen will, kommt auch manches vor, was auf die Unterscheidung der einzelnen Erzählungen hindeutet. — Cap. 11, 16. sei eine bestimmte Zurückbeziehung auf cap. 1, 5., wo das Wort Christi, auf das Petrus in seiner Erzählung von der Taufe des Cornelius sich beruft, erzählt wird. Nun sagt De Wette im Allgemeinen, man könne nichts Andres als Aufzeichnungen von Ohrenzeugen für treue Quellen der mitgetheilten Reden halten, was auch meine Ansicht ist. Wenn aber hier in der Rede des Petrus eine Zurückweisung auf Früheres wäre, so müßte dies eingeschaltet sein und also eine Ausnahme machen. Nun finden sich diese Worte Christi nicht in den Evangelien [2]), sondern nur im Anfange der Apostelgeschichte, aber so, daß sie fast noch in der indirecten Rede vorgetragen werden da, wo der Eingang der Acta sich in die Erzählung der Himmelfahrt verliert, so daß bei diesen Worten auf einmal die erste Person in der Rede Christi eintritt. Wenn ich also ein solches Hineinarbeiten annehmen soll, so möchte ich es lieber hier annehmen und sagen: weil Petrus in seiner Rede sich auf diesen Ausspruch Christi berief, so war es sehr natürlich, daß der Verfasser diese von Petrus angeführten Worte in Cap. 1. mit eingeschaltet hat. Allerdings beweis't dies, daß er von vorn herein eine Uebersicht über seine

---

1) Vergl. De Wette Einl. §. 115. in der 1sten Ausg. von 1826.

2) Vergl. ähnliche Worte Johannes des Täufers Matth. 3, 11. Marc. 1, 8. Luc. 3, 16. Joh. 1, 33.

Materialien hatte, und in sofern ist diese Stelle von Wichtigkeit. — Ebenso findet De Wette in c. 11, 19. eine Anknüpfung an c. 8, 1. Aber in dieser letzten Stelle ist die Sache so dargestellt, wie sie aus dem hierosolymitanischen Geschichtspunct erschien, während 11, 19. von Antiochien aus gemacht ist; da ist also allerdings eine Anknüpfung an dasselbe Factum, aber so, daß man sieht, es ist eine andere Auslegung derselben Erzählung. Denn auch von Antiochien aus wird gesagt, daß sich die zerstreuten Christen nur an die Juden gewandt hätten; aber es wird hinzugefügt, daß einige Männer unter ihnen gewesen, die auch zu den Griechen redeten. Von dem Erstern ist nun Nichts weiter gesagt, sondern der ganze Accent ist auf das Zweite gelegt; dies scheint also dafür zu sprechen, daß dies nur ein Auszug aus einem Ganzen ist, so daß also der Verfasser seine Quellen nur auszugsweise gebraucht und ausgelassen hätte, was ihm zu weitläuftig war. Daß aber De Wette in 11, 19. zugleich eine Vorbereitung auf cap. 13., auf die Aussendung des Paulus und Barnabas findet, scheint mir doch keinen rechten Grund zu haben, denn es wird dort nur das Bestehen der Gemeinde vorausgesetzt, so daß man eher einen Mangel an Ineinanderarbeitung daraus erkennen könnte. — In der Rede des Paulus vor dem Volke cap. 22. wird v. 20. sein Wohlgefallen am Tode des Stephanus erwähnt, und daß er die Kleider der Mörder aufbewahrt habe, was auch c. 7, 58. und 8, 1. erzählt wird. Aber dies scheint mir wieder sich so zu verhalten, daß der Verfasser, als er die Erzählung vom Tode des Stephanus schrieb, schon jene Rede des Paulus hatte, und aus der letztern jene Stelle gleich in den historischen Zusammenhang der erstern brachte, wenn sie auch in der ursprünglichen Relation vom Tode des Stephanus sich nicht fand.

De Wette sagt ferner, dies Ineinanderarbeiten gebe sich besonders an solchen Stellen, welche Uebersichten und Ruhepuncte bilden, zu erkennen. Dies sind aber immer gerade die Enden der einzelnen Erzählungen, wo sich an das Einzelne eine allgemeine Uebersicht anknüpft, die dann vieles Folgende schon in sich enthält.

Daß nun dabei, wie 2, 42. und 4, 32., die ganze Gemeindeeinrichtung so dürftig behandelt ist im Vergleich mit den Erzählungen von einzelnen Tagen, ließe sich bei einer zusammenhängenden Geschichtschreibung nicht rechtfertigen, wogegen es als ganz natürlich erscheint, wenn es eben nur Erzählungen von einzelnen Tagen waren, und das Andre nur als Zusatz hinzugefügt wurde. — Ich will nun nicht alle einzelnen Puncte, die De Wette als solche Zeichen ansieht, durchgehn. Manche sind mehr Eingänge zu den folgenden Erzählungen, als Schlüsse zu den vorigen. So c. 9, 31., wo man sieht, daß es nicht etwas vom Verfasser Herrührendes ist, weil er nicht die Gemeinden von Galiläa eingeführt hätte, und daß er auch nicht die Materialien so zusammengesetzt hat, daß alle Spuren einer solchen Zusammensetzung verschwunden wären; denn dann hätte er ja nur Galiläa streichen können, weil er noch Nichts davon erwähnt hatte.

Besonders noch hat man in Bezug darauf, daß alle Reden vom Verfasser herrühren sollen, geltend gemacht, daß alle Citationen aus dem A. T. in der Apostelgeschichte, die fast alle in den Reden sich finden, aus der Uebersetzung der LXX. genommen sind, selbst da, wo diese sehr vom hebräischen Texte abweicht. Dies scheint freilich ganz und gar auf einen hellenistischen Auctor zu deuten. Nach unsrer Ansicht des Buches werden wir sagen müssen, daß es überwiegend wahrscheinlich ist, daß die hierosolymitanischen Nachrichten ursprünglich aramäisch waren, und es fragt sich, wie dann der Text der LXX. hineingekommen ist. Allein wenn die Sache sich so verhalten sollte, wie ich zuletzt angedeutet habe, daß der Verfasser alle seine Nachrichten an einem Orte, wie Antiochien, Ephesus oder Corinth konnte gesammelt haben, wohin schon vor dem jüdischen Kriege viele palästinische Christen ausgewandert sein mögen, welche die hierosolymitanischen Nachrichten mitbringen konnten: so erklärt sich, wie diese Nachrichten schon in solchem Zustande, wie sie von hellenistischen Christen aufgefaßt und bearbeitet werden mußten, in die Hände des Verfassers der Acta gekommen sind. Stephanus, aus

dessen Rede De Wette Stellen anführt, war selbst ein Hellenist; wie er gesprochen haben mag, wissen wir freilich nicht, doch war ihm der Gebrauch der LXX. gewiß der geläufigste, und deshalb wird er die Stellen, selbst wenn er aramäisch sprach, so citirt haben, wie sie ihm geläufig waren. Unter den andern Stellen, die abweichend vom hebräischen Texte angeführt worden, ist eine in der antiochenischen Rede des Paulus Act. 13, 41., wo eine prophetische Stelle nur als Warnung gebraucht wird; da würde aber der ascetische Gehalt der Stelle derselbe sein, wenn sie aus dem Hebräischen wäre angeführt worden. Noch eine andere ist die, welche dem Jacobus in den Mund gelegt wird im Streite der Juden = und Heidenchristen Act. 15, 16. 17. Allein auch diese Citation ist nicht der Art, daß sie nach dem Hebräischen gar nicht gepaßt hätte, denn τὰ ἔθνη sind doch auch dort. Doch da nach V. 2. auch Antiochener dabei gewesen sind, so ist auch gar nicht unmöglich, daß die Sache griechisch ist verhandelt worden, denn daß man in Jerusalem des Griechischen nicht ganz unkundig war, ist gewiß. Jedenfalls ist nicht sehr zu verwundern, daß sich die LXX. hier einschleichen konnten, da die Erzählung gewiß von Antiochien ausgegangen war, wenn auch Jacobus nicht darnach citirt hat. — Es berechtigt also dieser Umstand eher zu einer Vermuthung über die Art, wie die Quellen selbst in die Hände des Verfassers gekommen sind, als daß anzunehmen wäre, daß er alle Anführungen in denselben nach den LXX. geändert hat. Es läßt sich also daraus Nichts schließen, als daß auch in seinen Quellen der Gebrauch der LXX. vorherrschend war.

Viertes Capitel.

Die katholischen Briefe.

§. 91.

Die Frage nach Ursprung und Bedeutung der Benennung der katholischen Briefe ist schwierig, aber nicht unwichtig für die Geschichte dieser Briefe, denn in dem Namen muß der Grund

liegen, warum sie als gleichartig angesehn sind. Wir finden späterhin die Meinung ziemlich allgemein angenommen, daß καθολικαί „an die ganze Kirche gerichtet" bedeutet im Gegensatz gegen die an bestimmte Gemeinden oder einzelne Personen gerichteten. Aber dieser Sinn will auf die meisten der sieben Briefe, die unter diesem Namen jetzt zusammengefaßt werden, nicht passen. Der des Jacobus ist an die zwölf jüdischen Stämme, die in der Zerstreuung wohnen, adressirt, er ist also gar nicht für die gesammte Christenheit, sondern nur für den jüdischen Bestandtheil derselben bestimmt. Im ersten Briefe des Petrus sind bestimmte Gegenden Kleinasiens genannt, er ist also auch nicht an die ganze Christenheit gerichtet. Der zweite Brief des Petrus hat freilich eine allgemeine Zuschrift, aber Andeutungen innerhalb des Briefes selbst stimmen dazu nicht. Der erste Brief des Johannes hat gar keine solche Adresse, und in sofern fehlt ihm der Character eines Briefes von vorn herein; der zweite des Johannes hat eine zweideutige Adresse, die buchstäblich genommen den Namen einer Frau enthält, den man freilich schon frühzeitig auf die Kirche gedeutet hat, was aber eine Spielerei ohne Sinn sein würde; der dritte ist ganz bestimmt an eine Person, den Gajus, gerichtet. Nur der des Judas hat wieder eine allgemeine Ueberschrift an die Christen überhaupt. Nun ist aber gerade der zweite Brief des Petrus und der des Judas früher sehr bestritten, so daß sich nicht denken läßt, daß von ihnen die Bezeichnung aller andern hergenommen sein sollte. — Eine dieser sehr nahe stehende, aber fälschlich mit ihr identificirte Meinung ist die des Oecumenius, daß καθολικαὶ ἐπιστολαί so viel sei, wie ἐγκύκλιοι, nemlich daß sie als Umlaufsschreiben für einen gewissen Kreis eingerichtet gewesen. Dieser Ausdruck schließt eine bestimmte Art von Publication in sich, z. B. der erste Brief des Petrus konnte in allen Gemeinden der darin genannten Landschaften publicirt werden, indem entweder Einer mit ihm herumreis'te, oder indem eine Gemeinde ihn der andern schickte; so kam er an seine Adresse ohne öffentliche Publication nach Art eines Buchs. Aber bei dem Jacobusbrief wäre diese

Art der Verbreitung unter die 12 Stämme in der *διασπορά* gar nicht möglich gewesen; er mußte, wie ein Buch, öffentlich publicirt werden und so an seine Bestimmung kommen. Eben so wenig aber konnte der Brief des Judas anders als öffentlich publicirt werden, und noch weniger der erste des Johannes, der gar keine Adresse hat; auf den zweiten und dritten des Johannes paßt aber die Benennung *ἐγκύκλιος* gar nicht. — Es kommt aber noch dazu, daß, wenn wir uns unter katholischen Briefen solche Rundschreiben denken, wir unter den paulinischen auch zwei oder drei haben, die eben so sehr diesen Namen verdienen, nemlich den Colosserbrief, bei dem der Auftrag gegeben ist, ihn nach Laodicea zu schicken, den an die Galater, der für alle Gemeinden in dieser Provinz bestimmt war, und den zweiten an die Corinther, der für ganz Achaja gelten sollte, was vielleicht auch vom ersten anzunehmen ist. Aber niemals sind diese Briefe unter die *καθολικαί* gerechnet, und es ist also die Identificirung dieses Namens mit *ἐγκύκλιοι* ganz unstatthaft.

Um aber zu erfahren, was diesem Ausdrucke denn eigentlich zum Grunde liegt, müssen wir fragen, unter welchen Umständen er überhaupt vorkommt. Erstlich dient er als gemeinsame Ueberschrift eines Theils der neutestamentlichen Schriften. Wenn er nun nur hier vorkäme, so wäre es ziemlich leicht, sich die Sache vorzustellen, wie sie gewesen sein kann. Es ist nemlich bekannt, daß die paulinischen Briefe zuerst gesammelt worden sind, und daß, wo die Citationsformel *ὁ ἀπόστολος* gebraucht wird, nur die paulinischen Briefe gemeint sind. Zugleich ist erwiesen, daß die katholischen Briefe erst später allgemein verbreitet und in den Canon aufgenommen wurden. Sie waren vorher wahrscheinlich zerstreut vorhanden unter ihren besondern Ueberschriften. Nun konnte man nicht von Petrus die zwei, von Johannes die drei, von Jacobus und Judas den einen jedesmal als eine eigne Abtheilung aufstellen, wie es mit den paulinischen geschehn war; man faßte sie also gleich zusammen als *αἱ λοιπαὶ ἐπιστολαὶ καθόλου*, weßwegen man sie mit abgekürztem Ausdrucke *ἐπιστολαὶ καθολικαί*

nannte. Diese Ansicht empfiehlt sich durch ihre Anschaulichkeit sehr, sobald man festhält, daß die paulinische Sammlung schon bestand, ehe die andere bekannt wurde; es kommt also bei dieser Benennung gar nicht auf die Beschaffenheit der Briefe an, und es erklärt sich, wie so verschiedenartige unter derselben zusammengefaßt wurden. De Wette verwirft freilich diese Meinung, weil sie nicht vom Sprachgebrauch unterstützt werde; aber καθόλου ist ganz bekannt, nur das Adjectiv καθολικός in diesem Sinne nicht, allein wir kennen den damaligen Sprachgebrauch überhaupt nicht genug. Nur das ist gegen diese Ableitung, daß darnach der Ausdruck nur für die Sammlung paßt und für die einzelnen Briefe nur dann, wenn schon diese Sammlung feststand, und man bezeichnen wollte, daß ein Brief ihr angehörte. Nun aber citirt Origenes den Brief des Barnabas, der doch nicht im Canon steht, als ἐπιστολὴ καθολική. Allein diese Stelle des Origenes würde Nichts beweisen, denn der Brief des Barnabas hat früher im Canon gestanden. Aber es giebt eine andre Stelle bei Eusebius, welcher vom Dionysius von Corinth sagt, er habe sich auch um andere Kirchen ein großes Verdienst erworben durch die von ihm verfaßten katholischen Briefe an die Gemeinden. Da ist also der Ausdruck ganz außerhalb des canonischen Kreises angewandt und scheint an die ganze Christenheit gerichtete Schreiben zu bezeichnen. So wird auch vom Montanisten Themison gesagt, er habe, indem er einen katholischen Brief geschrieben, diejenigen verführen wollen, die bessern Glauben gehabt, als er. Er hatte also einen Brief an die orthodoxe Kirche gerichtet, der wahrscheinlich eine Art Apologie der montanistischen Lehre war. — Nun ist aber hier der Umstand sehr zu berücksichtigen, daß schon Eusebius den eigentlichen Ursprung und die Bedeutung des Namens nicht mehr gewußt zu haben scheint, denn wenn er von diesen Briefen redet, so geschieht es fast gar nicht anders, als mit den Formeln αἱ ὀνομαζόμεναι καθολικαί und αἱ λεγόμεναι καθολικαί, was mir ein sicheres Zeichen zu sein scheint, daß er nicht mehr wußte, wie sie zu dem Namen gekommen waren. Da ist also möglich, daß die-

ser Ausdruck um einer oder der anderen Analogie willen später auch auf andre Briefe übertragen wurde; denn hier steht er in einem Sinne, der nur auf die Minderzahl unsrer katholischen Briefe passen würde. — Es erscheint mir also dieser Einwand nicht so bedeutend, wie er Andern erschienen ist, und es bleibt mir wahrscheinlich, daß dieser Titel mehr oder weniger Schriften in epistolischer Form im Gegensatz gegen die unter dem Namen *ὁ ἀπόστολος* verbreitete Sammlung zusammenfassen sollte [1]).

Ich will nur noch eine Einwendung berühren, die man dagegen machen könnte, nemlich, warum denn der Hebräerbrief nicht mit unter die katholischen gekommen ist, da er ursprünglich nicht in der Sammlung war, sondern nicht nur bei Marcion, sondern auch in andern Verzeichnissen fehlte, und da er keine innere Ueberschrift hat und, wie 1. Joh., ohne Briefform wie eine Abhandlung beginnt. Aber die Sache verhält sich so: Wo er canonisch geworden, da ist er als ein paulinischer Brief canonisch geworden; indem man ihn aufnahm, ließ man die Einwendung, daß er nicht paulinisch sei, fallen.

Die andern Arten, wie der Ausdruck, katholische Briefe, gebraucht wird, erscheinen mir immer als aus dieser ursprünglichen abgeleitet, nachdem die eigentliche Bedeutung ungewiß geworden, weil sich die Tradition vom Ursprung derselben nicht erhalten hatte. Auch die Bedeutung von allgemein anerkannten apostolischen Briefen, welche Einige vorziehn, ist ganz gegen die Sache, denn diese Briefe eben waren größtentheils sehr bezweifelt.

Wie nun diese Sammlung der katholischen Briefe zu Stande gekommen ist, wo sie ihren Anfang genommen, von wo aus diese Briefe zuerst zur öffentlichen Kenntniß gelangt, und wie sie zuerst zusammengefaßt sind, darüber fehlen uns alle Nachrichten, und wir können daher gleich dazu übergehn, von den einzelnen Briefen für sich zu handeln.

In der Beschaffenheit der katholischen Briefe finden wir gar

---

1) Die hierbei berührten Citate vergl. bei De Wette §. 165.

keinen Gesichtspunct, nach welchem sie zusammengefaßt sind, außer daß man in die schon feststehende paulinische Sammlung keine anderweitigen Elemente hineinbringen konnte. Es ist fast keine Verwandtschaft unter ihnen, weder ihrem localen Ursprunge nach, der gar nicht bekannt ist, aber nach allen Ueberlieferungen kein gemeinschaftlicher war, noch ihrer Tendenz nach, die eine solche gemeinschaftliche Benennung hätte hervorrufen können. Auch die Persönlichkeit ihrer Verfasser ist es nicht, sondern diese hätte weit eher einen Namen, wie *ἀποστολικαί*, als *καθολικαί* hervorbringen können. — Wenn übrigens meine Ansicht voraussetzt, daß sie später bekannt geworden sind, als die paulinischen Briefe, so folgt daraus Nichts für die Zeit, in welcher sie abgefaßt sind. Lücke sagt zwar, daß der allgemeine chronologische Character der katholischen Briefe ein nachpaulinischer sei, aber nur für die Sammlung ist dies richtig, nicht für die einzelnen Briefe.

Die Ordnung, nach welcher diese Briefe aufgeführt werden, ist nicht überall dieselbe, weder in den Handschriften, noch in den canonischen Verzeichnissen. Es ist also auch kein Grund, sich an die gewöhnliche Reihenfolge zu binden. Da nun die johanneischen Briefe sich am nächsten an etwas Früheres, das Evangelium des Johannes, anknüpfen, so scheint es mir natürlich, mit ihnen anzufangen.

§. 92.

Der erste Brief des Johannes ist von Anfang an in der Kirche anerkannt worden, die andern beiden dagegen sind immer theilweise bezweifelt und auch nicht gleichzeitig mit 1. Joh., 1. Petr. und Jacob. in die Sammlung aufgenommen. Der Grund dieser Differenz liegt im Inhalte nicht, auch spricht keine stetige Ueberlieferung für den ersten, und sind keine bestimmte Aussagen und Zeugnisse gegen die andern. Da man in jenen Zeiten eine tiefer eingehende Critik nicht zu erwarten hat, so muß man einen Grund aufsuchen, der offen zu Tage liegt. Nun hat der erste Brief gar keine Bezeichnung, der Verfasser nennt sich nicht, setzt sich also

als bekannt voraus. Die beiden andern haben die gewöhnliche Briefform, aber der Auctor bezeichnet sich nur als ὁ πρεσβύτερος. Die critische Empfindung, die jenem Unterschiede zum Grunde lag, scheint also die gewesen zu sein, daß der Apostel Johannes sich eher ganz verschwiegen haben würde, wie im Evangelium, als daß er sich mit solchem nichtapostolischen Namen angekündigt haben sollte. Dazu kommt, daß Papias einen andern Johannes als seinen älteren Zeitgenossen nennt, und da wird es leicht, diesen mit ὁ πρεσβύτερος zu identificiren. Dies ist wohl der nächste Grund, warum die beiden letzten Briefe nicht so als ὁμολογούμεναι erscheinen, wie der erste. Aber keineswegs will ich damit sagen, daß es auf diesem Unterschiede der Bezeichnung beruhe, daß man den ersten für johanneisch gehalten, sondern nur, daß deshalb die beiden andern weniger für ächt gegolten.

§. 93.

Woher nun die allgemeine Tradition entstanden, daß der erste Brief ein Werk des Apostels sei, wissen wir nicht; es müssen also wohl die ersten Abschriften schon den Namen des Apostels getragen haben. Hätten wir aber auch gar keine Nachrichten von dem Verfasser des Briefes, sondern nur das Evangelium als das des Johannes, so würde es schon ohne alle Zeugnisse einen hohen Grad von critischer Wahrscheinlichkeit haben, daß dieser Brief von demselben Verfasser sei, wie das Evangelium. Die ganze Sprache hat die entschiedenste Aehnlichkeit, sowohl formell als materiell, in Ausdruck, Construction, Satzbildung und Zusammenfügung. De Wette hat Alles zusammengestellt, so daß dies wohl gar keinen Zweifel leidet.

Der Brief ist dennoch in seiner johanneischen Aechtheit angefochten, von Lange in Rostock und hernach von Bretschneider, der ihn in seine Critik des Evangeliums mit hineinzog. Allein die Gründe, die gegen den Brief angeführt werden, sind nicht der Rede werth, und es ist in demselben keine Spur von irgend etwas, das später sein müßte, als Johannes geschrieben haben kann.

Die Warnungen vor dem Doketismus, die offenbar vorkommen (Cap. 4.), beweisen gar Nichts, denn dieser war im Judenthum schon vorbereitet in der Schule, welche die messianische Lehre am meisten ausgebildet hatte. Es waren nemlich in den rabbinischen Schulen über die Theophanien im alten Testament Bedenklichkeiten entstanden, und um jeden Schein zu beseitigen, daß Gott etwas Körperliches haben könne, hatte man angenommen, daß dies immer der Messias, nicht Gott selbst gewesen sei. Darin liegt die Vorstellung von der Präexistenz eines höhern zu einer bestimmten Wirksamkeit auf das menschliche Geschlecht auserselienen geistigen Wesens. Aber diese Erscheinungen hatten keine zusammenhängende Dauer und schwebten in der Mitte zwischen Wirklichkeit und Schein; und daran ließ sich sehr leicht anknüpfen, daß das Leibliche, Sinnliche in der Erscheinung Christi ebenso zwischen Wirklichkeit und Schein geschwebt habe. Bekannt ist, daß schon dem Cerinthus, einem jüngern Zeitgenossen des Johannes, Doketismus zugeschrieben wird. So kann also die Beziehung auf das Doketische keineswegs ein Zeichen eines spätern Ursprungs des Briefs sein.

Fragen wir aber, wie diese Schrift zu dem Titel eines Briefs kommt, da ihr die äußere Form eines solchen fehlt, so bemerken wir eine Analogie mit dem Hebräerbrief, der auch ohne innere Ueberschrift überall als ἐπιστολή angesehn wurde. Bei 1. Joh. tritt wenigstens der innere Character eines Briefs, nemlich die Anrede, bestimmt hervor, wodurch dieser hinreichend begründet ist. Wo aber eine solche Anrede ist, da denkt man sich einen gewissen Kreis, welchem sie gilt. Dieser läßt sich aber bei unserm Briefe gar nicht näher bestimmen, und es fehlen alle Indicien darüber. Das Einzige, was dabei auffällt, ist, daß die vorherrschende Form der Anrede τεκνία ist, und es fragt sich, in welchem Sinne dies Wort zu nehmen ist. Paulus nennt diejenigen so, welche er selbst zum Christenthum geführt hat, natürlich nicht in der großen Masse, sondern bei denen, die in einem vertrauteren Verhältnisse zu ihm standen. Nun wissen wir aber gar Nichts von der Lebensgeschichte

und Wirksamkeit des Johannes, und die übereinstimmenden Traditionen hängen nur an zwei Puncten, nemlich daß er Anfangs lange Zeit überwiegend in Jerusalem, später in Ephesus gelebt habe. Das Letztere muß wohl in einer historischen Notiz seinen Ursprung gehabt haben, das Erstere aber kann sehr leicht darauf beruhn, daß Christus beim Sterben seine Mutter dem Johannes empfahl, ungeachtet seine Brüder damals schon gläubig waren, da sie in den Actis unmittelbar nach der Himmelfahrt in inniger Gemeinschaft mit den Aposteln erscheinen. Aus dieser Thatsache ist also wohl das als eine evangelistische Nachricht entstanden, daß Johannes bis zum Tode der Maria in Jerusalem geblieben sei. Nun giebt es noch eine andere, aber ziemlich unsichere Notiz, die von seinem Exil in Patmos, die offenbar keinen andern Grund hat, als daß man davon ausging, daß die Apocalypse ein Werk des Apostels sei; aber da gar keine von der Angabe der Apocalypse unabhängige Notiz über dies Exil vorhanden ist, so müssen wir ganz davon absehn. — Wenn nun unser Brief aus der palästinischen Zeit des Apostels wäre, so würde natürlich sein, daß, wenn er sich nicht an die ganze Christenheit richtet, er überwiegend solche Christen, die aus dem Judenthum gekommen, im Auge habe; dagegen, wenn aus der ephesischen Zeit und besonders für kleinasiatische Leser, daß er sich an Heidenchristen wende. Finden sich also bestimmte Charactere für das Eine oder das Andere, so würde dies darüber entscheiden, ob er in Palästina, also früher, oder in Ephesus, also später, geschrieben ist. Hieran schließt sich, daß, wenn der Brief den entschiedenen Character eines höhern Lebensalters hätte, dies für Ephesus sprechen würde, das Umgekehrte für Palästina. Allein es ist nun weder das Eine, noch das Andre mit Bestimmtheit zu sagen. De Wette erklärt sich zwar entschieden dafür, daß der Brief vorzüglich an Heidenchristen gerichtet sei, und allerdings folgt aus dem, was ich über den Doketismus gesagt habe, nicht, daß dabei nur an Judenchristen zu denken sei, denn diese Vorstellung war für die Heiden eben so gut durch ihre Mythologie vorbereitet; aber der Hauptgrund der De Wette'schen

Ansicht, nemlich daß c. 5, 21. mit den Worten Τεκνία, φυλάξατε ἑαυτοὺς ἀπὸ τῶν εἰδώλων Heidenchristen vor einem Rückfalle gewarnt würden, da die Juden schon von selbst allem Götzendienst feind gewesen, scheint mir doch nicht so beweisend, und ich glaube nicht, daß dieser Ausdruck gerade die Farbe einer Warnung vor Rückfall hat. Allerdings hatte Johannes keine Ursache, geborene Juden vor Abgötterei zu warnen; aber es ist auch von einem Rückfall in früheren Glauben keine Rede, und es bleibt mir daher das Wahrscheinlichste und Natürlichste, das Ganze nicht buchstäblich, sondern bildlich zu nehmen, und dann fällt alle Indication darin weg. — Was das Andre betrifft, so kann man sagen, daß der Brief eher den Character eines höhern Lebensalters an sich trägt, als den eines kräftigen Alters. Denn er hat eine gewisse Breite, eine Neigung, auf dasselbe zurückzukommen, keinen strengen Zusammenhang. Das ist freilich eine Art und Weise, die man im höhern Alter häufig findet, auch bei Solchen, die früher einen concisern Stil hatten. Aber darüber läßt sich doch nur dann Etwas sagen, wenn man Schriften aus der frühern Zeit desselben Verfassers auch hat. Nun haben wir hier nur das Evangelium, womit wir den Brief vergleichen können; dabei tritt aber das Merkwürdige ein, daß es eine häufig aufgestellte Meinung ist, der letztere gehöre unmittelbar mit dem ersteren zusammen und sei nur willkürlich von ihm getrennt, da er den Schluß desselben bilden sollte, während Andere ihn als Publicationsschreiben des Evangeliums angesehn haben. Darnach würde also Beides gleichzeitig geschrieben sein, und auf solche Differenzen Nichts gegeben werden können. Ueberhaupt haben wir so wenig positive Nachrichten über den Apostel, daß wir von dieser comparativen Seite wenig sagen können. Aus dem Briefe selbst geht allerdings hervor, daß der Verfasser sich in Hinsicht des Alters über seine Leser stellt, indem er die Jüngern und Aelteren ohne weitere Differenz anredet; und überhaupt flößt er ein gewisses Gefühl ein, das auf ihn als einen ältern Mann schließen läßt. — Es ist übrigens mit dieser Frage eine sonderbare Sache, denn außerhalb Palästina's waren überall

Juden- und Heidenchristen gemischt; da können also entweder nur streitige Verhältnisse zwischen beiden, oder ein bestimmtes Uebergewicht des einen Theils dem apostolischen Schreiben einen bestimmten Character geben. Aber je mehr wir uns den Brief aus dem höhern Lebensalter des Johannes denken, desto mehr muß schon eine zweite Generation dagewesen sein, wo dieser Unterschied mehr verschwand.

Die Frage, ob der Aufsatz ein Brief sein soll, oder nicht, muß noch näher bestimmt werden. Michaelis sagt, er sei nicht mehr ein Brief, als Wolf's Anfangsgründe der Mathematik, wo der Leser auch angeredet werde. Aber da ist der Imperativ rein zufällig, und es könnte z. B. statt „ziehe die Linie" auch heißen: „man ziehe die Linie". Aber bei 1. Joh. ist es doch so, daß ein bestimmtes Verhältniß vorausgesetzt wird, und wir ein bestimmtes Publicum denken müssen, welches der Verfasser vor Augen hatte, und mit dem er in persönlicher Beziehung stand. Dabei entsteht aber die Frage, ob es eine einzelne Gemeinde war, oder ein Kreis von Gemeinden. Geht man hierin noch weiter und spricht von einem Schreiben an die ganze Christenheit, so geht die persönliche Beziehung wieder verloren, und der Brief nähert sich dem gewöhnlichen Buche. In der modernen Litteratur erscheint oft ein Buch in Briefform, aber es geht wie jedes andere Buch in die Welt. Ein solcher apostolischer Brief an die ganze Christenheit konnte auch nicht anders publicirt werden, als durch öfteres Abschreiben im Buchhandel. Denken wir uns aber eine Publication für einen bestimmten Kreis von Gemeinden, so muß sie auf andere Weise geschehn, wenn der Zweck erreicht werden soll. Entweder der Kreis ist im Briefe selbst angegeben, wie im Galaterbriefe, in 2. Cor. und 1. Petr., oder es ist Nichts darüber angegeben, und der Brief macht seinen Turnus durch einen Einzelnen, der ihn von einer Gemeinde zur andern weiter fördert, wie etwa der an die Epheser. So müßten wir uns die Sache auch beim ersten Briefe des Johannes denken; aber dabei müßte der Ueberbringer namhaft gemacht und empfohlen sein. Daher ist es also

wahrscheinlicher, daß dieser Brief an irgend eine einzelne Gemeinde geschrieben ist.

Gegen die Verbindung des Briefes mit dem Evangelium, so daß er den paränetischen oder polemischen Theil desselben bildete, spricht schon der zweifache Schluß des Evangeliums, denn der Brief müßte dann doch in einer Reihe mit dem letztern geschrieben sein. Er müßte auch später verfaßt sein, als das nachträglich hinzugefügte 21ste Capitel, worin das letzte Zeugniß von fremder Hand ist. Wie dieses nun sollte hineingekommen sein, wenn der Brief erst später von dem Evangelium getrennt wäre, läßt sich nicht begreifen. Sehen wir aber von diesem Zeugnisse ganz ab und nehmen c. 21, 25. als Worte des Johannes, so schließt sich der Brief auch nicht gehörig hier an. Nehmen wir aber an, jenes letzte Capitel wäre erst hinzugefügt worden, nachdem der Brief, der früher geschrieben wäre, schon vom Evangelium losgerissen gewesen, so würde er an das Ende von Cap. 20. sich anschließen müssen, worin allerdings auch eine Art von ermahnender Anrede ist. Dann müßte aber der Anfang des Briefs mit diesem Schlusse des Evangeliums wegen ihrer Aehnlichkeit ganz anders zusammengeflossen sein. — Andere haben umgekehrt den Brief als Einleitung des Evangeliums angesehn oder als Begleitungsschreiben, womit dieses publicirt sei. Um die erstere Ansicht zu prüfen, müssen wir uns den Schluß des Briefes mit dem Anfange des Evangeliums zusammendenken; das giebt aber kein andres Resultat, als die entgegengesetzte Verbindung. Es ist hier wieder eine gewisse Verwandtschaft, indem das Ende des Briefs von dem Verhältnisse Jesu zu Gott und der göttlichen Mittheilung durch ihn handelt. Da hätte also ebenso ein solches Zusammenfließen stattfinden müssen. Was aber die Vorstellung eines Publicationsschreibens betrifft, so kommt außer etwa am Anfange und am Schlusse im ganzen weitern Verlaufe des Briefs keine Beziehung auf das Evangelium vor. Die Verwandtschaft aber müßte sich doch nicht bloß im Eingange und im Schlusse, sondern im Kern der Schrift aussprechen. Man hat besonders im Aus-

drucke λόγος eine Beziehung auf das Evangelium finden wollen, aber im Eingange des Briefs steht dieser gar nicht in demselben Sinne, wie im Evangelium, sondern bei λόγος τῆς ζωῆς ist ζωή der Hauptbegriff, und es heißt: die Lehre von dem Leben. Also ist die Theorie vom λόγος hier gar nicht, und es wird v. 2. von der ζωή alles das prädicirt, was im Evangelium vom λόγος, aber doch nicht so, daß der Ausdruck ζωή an die Stelle von λόγος getreten wäre, denn es wird dies Leben als mittheilbar dargestellt, aber nicht so, als ob es unter der Form einer Person beim Vater gewesen. So verschwindet also die genauere Beziehung auf das Evangelium, und was übrig bleibt, ist nur, daß der Brief eine weitere Auseinandersetzung derselben Ansichten bringt, die Johannes in seinem Evangelium niedergelegt hat. Aber daraus läßt sich nicht einmal ein genaueres Zeitverhältniß beider Schriften bestimmen. Da die, welche Johannes anredet, in einem persönlichen Verhältnisse zu ihm zu stehn scheinen, so braucht man nur anzunehmen, daß sie seinen mündlichen Unterricht genossen haben, und nur auf diesen, nicht auf das Evangelium, braucht der Brief sich zu beziehn. Wollte man also die Beziehung auf das Evangelium festhalten, so müßte man eher kein persönliches Verhältniß zu den Lesern voraussetzen, sondern daß der Brief ganz im Allgemeinen geschrieben sei.

§. 94.

Diese Fragen sind aber nicht hinlänglich zu lösen, wenn wir nicht den Brief selbst genauer betrachten und zusehn, was eigentlich die Hauptgedanken darin sind. Wenn Johannes in der Einleitung sagt: „wir verkündigen euch, was wir über die ζωή angeschaut und erfahren haben, um euch in dieselbe Gemeinschaft mit dem Vater und seinem Sohne zu bringen, wie wir sie haben, und dies schreiben wir euch, damit eure Freude vollendet werde", so sehn wir offenbar, daß der ganze Brief eine paränetische Richtung hat, aber ganz allgemein für den eigenthümlichen Zustand des Christen, nemlich die durch Christus vermittelte Gemeinschaft

mit Gott. Nun lauten diese Worte so, als ob der Brief an Solche gerichtet wäre, die erst zum Christenthum geführt werden sollten; aber dagegen streitet der ganze fernere Inhalt des Briefs. Wir müssen daher das Präsens ἀπαγγέλλομεν im weitern Sinne als die fortlaufende Wirksamkeit des Apostels bezeichnend ansehn, die schon begonnen ist, und der mit diesem Briefe gleichsam die Krone aufgesetzt wird. So scheint denn dieses Schreiben auf das Ende der Thätigkeit hinzuweisen, die der Verfasser an seinen Lesern geübt hat, und dies bringt uns auf den Begriff eines Abschiedsbriefes. Nehmen wir nun solche Stellen dazu, wie c. 2, 1. 12. 13. und sogleich v. 14., so fragen wir uns, was für eine sonderbare Art dies doch ist, dasselbe im Präsens und Präteritum zu wiederholen, und da zu sagen: „ich schreibe euch", aber nicht, was? sondern warum? denn ὅτι kann man nicht anders als „weil" fassen, und was geschrieben wird, ist erst das Folgende μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον etc. Man meint, daß ἔγραψα auf einen frühern Brief hindeute; aber davon kann ich mich gar nicht überzeugen, denn die genaue Wiederholung läßt dies nicht zu, und der Aorist von γράφω steht sehr häufig von demselben Briefe, den man eben schreibt, indem die Differenz veranschlagt wird, nach welcher der Empfänger ihn lies't. — Dies alles scheint mir auch den Character eines Abschieds zu haben, wobei es so sehr gewöhnlich ist, daß man denselben Ausdruck wiederholt. Es fragt sich aber, von wem und in welcher Beziehung man diesen Abschied annehmen soll. Denkt man an die palästinische Zeit, so war der Apostel in Begriff, Palästina zu verlassen; denkt man aber an die ephesische Zeit, so hat er in Erwartung seines baldigen Todes geschrieben. Aber zur Entscheidung zwischen diesen beiden Zeiten fehlen alle Indicien. Man hat zwar ein solches c. 2, 18. finden wollen, indem man diesen Vers auf die Zerstörung Jerusalems bezogen hat, weil Christus in seinen letzten Reden immer seine Wiederkunft und die Zerstörung Jerusalems verbunden habe. Aber in wiefern wir diese Reden Christi in den drei ersten Evangelien auch dem Johannes aneignen kön=

nen, ist nicht so leicht zu entscheiden. Wir sehn aus seinem Evangelium, daß er von allem Judaisiren, auch im entferntesten Sinne, frei war, und weil zu der Zeit, als er an das Schreiben seines Evangeliums denken konnte, das Christenthum weit mehr unter den Heiden, als unter den Juden, verbreitet war, so vernachlässigt er alles, was eine bestimmte Beziehung auf das Judenthum hat. Also darf man diesen Ausdruck ἐσχάτη ὥρα ἐστί nicht mit jüdischen Begebenheiten in Verbindung bringen; man sieht aber auch ganz deutlich, daß hier bloß von den Zerwürfnissen die Rede ist, die durch die judaisirenden und gnostisirenden Christen hervorgebracht wurden, wovon damals schon die Keime vorhanden waren.

Die Vorstellung, daß dieser Brief eine Art von Abschiedsschreiben an einen Kreis von Christen sei, mit welchen Johannes in einem nähern Lehrerverhältniß stand, bestätigt sich wirklich, wenn man auf die Hauptgedanken sieht und auf die Art, wie sie dargestellt sind. Es sind die Grundzüge eines practischen Christenthums, aber diese sind nicht so dargestellt, als ob sie dem Leser etwas Neues wären. Der Satz c. 1, 8—2, 2. ist eigentlich der allgemeine Fundamentalsatz: das Bewußtsein der Sünde und also das Bedürfniß der Erlösung als Grundbedingung und die Hinweisung auf Christum als das allgemeine Princip der Aussöhnung. Damit ist aber immer sogleich das practische Moment verbunden c. 2, 3 ff. Auf diese Weise geht es durch den ganzen Brief hindurch, bald in Verweisung auf das, was die Christen schon empfangen haben, bald auf das, was ihnen obliegt, zu thun und zu bewähren. Die Art, wie sich der Verfasser mit den verschiedenen natürlichen Bestandtheilen der Gemeinde, der ältern und der jüngern Generation, familiarisirt, deutet doch ganz bestimmt auf ein näheres persönliches Verhältniß hin. Eine eigentliche Analyse des Briefs ist schwer zu geben, weil keine strenge Ordnung darin herrscht; aber dies ist kein Beweis von Altersschwäche des Verfassers, sondern es ist nur die Weise eines ganz familiären Briefes. Allerdings aber ist überwiegend wahrscheinlich, daß der Brief in die spätere, kleinasiatische Zeit des Apostels gehört, vor-

züglich, weil die Verhältnisse der christlichen Kirche, auf welche angespielt wird, der Zeit nach erst später und der Localität nach eher unter hellenischen Christen in Kleinasien, als unter Judenchristen in Palästina, anzunehmen sind. Allerdings giebt es auch manches, was auf das Gegentheil deuten könnte; man hat geltend machen wollen, das der Ausdruck ὁ Χριστός (2, 22. 5, 1.) mehr ein jüdischer sei und sich auf messianische Vorstellungen beziehe; aber dies ist schon dadurch, daß Johannes selbst aus dem Judenthum herkam, bedingt, und bedenken wir, daß schon in der ersten Gemeinde der Heidenchristen der Name Χριστιανοί aufkam, so verliert dieser Einwurf seine Bedeutung ganz. Nun habe ich schon gesagt, daß die Stellen gegen den Doketismus keineswegs bestimmt auf Heidenchristen anspielt, denn auch unter Judenchristen waren dergleichen Ideen; aber wir haben doch keine Notiz davon, daß ein solcher Doketismus unter Judenchristen in Palästina vorgekommen wäre. Zwar war Cerinth ein Judenchrist, aber in Kleinasien; also weis't auch dies auf diese Localität hin.

Ein andrer Ausdruck, ὁ ἀντίχριστος und sogar im Plural ἀντίχριστοι, verbunden mit der Andeutung, diejenigen, welche so bezeichnet werden, wären zwar aus der christlichen Gemeinde ausgegangen, aber sie hätten derselben eigentlich nicht angehört (2, 19.), hat, wie er da ohne etwas Näheres hingestellt ist, etwas sehr Räthselhaftes. Aber hält man sich die einzelnen Elemente vor und vergleicht sie mit den nächsten geschichtlichen Erscheinungen, so muß es wahrscheinlich werden, daß die ersten Keime des Gnostischen unter diesen Ausdrücken latitiren. Es ist ein alter Streit, ob im N. T. schon gnostische Erscheinungen angedeutet sind, und man hat es überwiegend verneint. Aber es kommt darauf an, wie man es näher bestimmt, und man muß bei solchen historischen Fragen einen großen Unterschied machen zwischen der Erscheinung selbst und den Keimen derselben, die immer schon sehr früh sich zeigen. Andeutungen von ganz ausgebildetem Gnosticismus finden wir freilich im N. T. nicht, aber seine Keime werden wirklich schon erwähnt. Der Name Gnosticismus ist selbst sehr un-

bestimmt. Man hat oft Ansichten damit bezeichnet, die in der That christliche sind, wenn auch abweichende, dann aber auch andere, die gar nicht christlich sind, sondern nur Etwas aus dem Christenthum aufgenommen haben. Wo das eigentlich Unterscheidende, die Aeonen- und Emanationslehre, ist, da ist gar nichts Christliches, sondern Christus wird nur als Manifestation eines Aeon mit aufgenommen, und er wird nur als einzelnes Glied betrachtet, während das Christenthum ihn ganz anders stellt. Wenn nun Johannes von Menschen redet, die er als *ἀντίχριστοι* bezeichnen kann, und die von der christlichen Kirche ausgegangen sind: so müssen sie Mitglieder gewesen sein, aber sie müssen niemals den eigentlich christlichen Geist in sich aufgenommen haben, da er sagt, daß sie im Grunde nie dazu gehört. (Parenthetisch will ich hier eine Ansicht Lücke's erwähnen, daß Johannes ganz bestimmt eine innere christliche Gemeinschaft und eine äußere unterscheide, wie sichtbare und unsichtbare Kirche. Aber als Argument zu dieser Ansicht ist diese Stelle doch zu vereinzelt. Es ist zwar immer in den apostolischen Schriften eine große Abstufung der Christen unter einander, aber nicht ein so bestimmter Unterschied.) Es läßt sich aber sehr gut denken, daß Einzelne, die in solchen gnostisirenden Philosophemen versirten, (denn es war dies mehr philosophisch, als religiös, indem sie die Entstehung des endlichen Geistes aus dem absoluten erklären wollten), vom Christenthume angezogen wurden, weil sie durch den Polytheismus und das Judenthum nicht befriedigt waren. Nachher aber zogen sie sich wieder davon zurück. Daß nun solche Theorien, die dem spätern Gnosticismus zum Grunde lagen, im Zusammenhange mit orientalischen Ideen damals vorhanden gewesen, ist nicht zu bezweifeln; und die Art, wie hier davon gesprochen wird, begünstigt die Meinung sehr, daß Johannes dergleichen im Sinne gehabt hat. Auch die Art, wie das wirkliche Menschwerden Christi und zugleich sein Verhältniß zu Gott als *υἱὸς τοῦ θεοῦ* als das Unterscheidungszeichen zwischen den Christen und diesen Antichristen bemerkbar gemacht wird, deutet eher auf eine Anspielung an das

Gnostische, als auf irgend etwas Anderes. Darnach ist denn schwerlich eine andre Localität, als eine kleinasiatische denkbar, und wenn wir beachten, daß Ephesus ein Hauptort für die Communication des östlichen Asiens mit diesen Ländertheilen war, so ist es wohl sehr möglich, daß dergleichen von Osten her hier eingedrungen war.

Einen andern Punct giebt es noch, der allerdings mehr antijüdisch zu sein scheint, indem Johannes sagt, daß die ἁμαρτία die eigentliche ἀνομία ist (3, 4.). Man sieht daraus, daß Ansichten von andern Arten der ἀνομία, die nicht mit der ἁμαρτία zusammenhingen, dagewesen sein müssen. Da denkt man leicht an das äußere Ritual des jüdischen Gesetzes. Aber es gab keine christliche Gemeinde in Kleinasien, zumal in Hauptstädten, die nicht auch jüdische Elemente gehabt hätte; daß dergleichen vorkommt, darf uns also in Bezug auf die Localität nicht irre machen.

Fassen wir nun den Brief so auf, so sind wir auch gar nicht mehr in Verlegenheit über sein Verhältniß zum Evangelium. Die Anklänge an das Evangelium erklären sich daraus, daß die Darstellungsweise dort die des Johannes war, und daß er hier einen Auszug von seiner Lehre gab. Es ist etwas ganz Anderes, zu sagen, Johannes habe in die Reden Christi im Evangelium seine eignen Ansichten verwebt. Das würde ich nie behaupten, denn welche anderen Ansichten sollte er gehabt haben, als die er durch die Mittheilung Christi erhalten? Aber wer sollte sich wohl einbilden, daß die Reden Christi buchstäblich wiedergegeben sind? Das ist schon deshalb nicht möglich, weil Christus wird aramäisch gesprochen haben, und es doch keine buchstäbliche Uebersetzung ist. Daher ist es ganz natürlich, daß die Reden Christi bei Johannes eine individuelle Färbung haben; und diese findet man im Briefe wieder, woraus die Identität des Verfassers hervortritt. Weiter aber folgt Nichts, es müßte sonst viel bestimmtere Beziehung genommen sein.

Man könnte noch einen Punct geltend machen wollen, um die Zeit des Briefes einigermaßen zu bestimmen, aber es ist auch

damit eine mißliche Sache. Es ist bekannt, daß Polycarp ein Schüler des Johannes war; von ihm haben wir noch einen Brief an die Gemeinde zu Philippi, worin viele Anspielungen auf Stellen aus paulinischen Briefen sind, aber nur an einer einzigen Stelle ein sehr entfernter Anklang an unsern johanneischen Brief so, daß es eher eine Reminiscenz aus den Lehrvorträgen des Apostels zu sein scheint. Daraus könnte man schließen, daß unser Brief später geschrieben wäre, als Polycarp Schüler des Johannes gewesen, also nachdem er *ἐπίσκοπος* der Gemeinde zu Smyrna geworden. Aber dies ist etwas viel zu Weites, als daß ich irgend darauf bauen könnte, und überdies ist es gar nicht ausgemacht, daß der Brief des Polycarp ächt ist, denn eben daß er so viele paulinische Anspielungen hat und weniger den johanneischen Typus, könnte einen Zweifel erregen, den man nur dadurch heben könnte, daß man sagt, Polycarp habe an eine paulinische Gemeinde geschrieben und deshalb sich in diesen Typus hineinversetzt. Oder man müßte eben jene Anspielung auf 1. Joh. als bestimmt ansehn [1].

Der Erste, der den Brief bestimmt muß angeführt haben, ist Papias, von dem Eusebius sagt, daß er Zeugnisse (also nach Eusebius ausdrücklich angeführte Stellen) aus dem ersten Briefe des Johannes gebraucht habe. Da Eusebius gerade wenig dieser Art von Papias sagt, so scheint zu folgen, daß dieser Brief in jenen Gegenden zeitiger bekannt geworden, als andere neutestamentliche Schriften.

§. 95.

Die beiden letzten johanneischen Briefe unterscheiden sich von dem ersten äußerlich dadurch ganz bestimmt, daß sie die äußere Briefform an sich tragen, die Bezeichnung des Verfassers und dessen, an den der Brief gerichtet ist. Der Verfasser

---

1) Polycarp. ad Philipp. c. 7. *Πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν;* cf. 1. Joh. 4, 3. vergl. De Wette §. 177.

nennt sich ὁ πρεσβύτερος; da nun Papias unter denen, die er über die Lehre der Apostel befragt hat, auch einen πρεσβύτερος Ἰωάννης anführt, und da diese Briefe von Anfang an in Hinsicht ihres apostolischen Ursprungs bezweifelt sind, dieser also nicht hat historisch nachgewiesen werden können: so liegt die Vermuthung nahe, daß der Name des Johannes in der Ueberschrift jenem zweiten Johannes angehört habe, welche Vermuthung Eusebius von der Apocalypse geradezu ausspricht. Beide Briefe sind an einzelne Personen gerichtet, der erste an eine Frau, die nicht genannt, sondern bloß als ἐκλεκτὴ κυρία, auserwählte Herrinn oder Frau, bezeichnet wird, denn daß κυρία ein Eigenname sein sollte, dafür giebt es keine Analogie. Noch weniger aber ist anzunehmen, daß dies „die Kirche" bedeuten solle, denn wenn nachher von den Kindern und der Schwester der κυρία gesprochen wird, so müßte es doch eine bestimmte Kirche sein; das wäre aber eine wunderliche Spielerei, die gar nicht für den Zweck paßte.

In welchem Sinne aber Johannes sich wohl ὁ πρεσβύτερος schlechthin habe nennen können, ist schwer zu sagen. Wenn irgend ein Anderer, der in einer Gemeinde Presbyter war, an eine dieser Gemeinde angehörige Person schrieb, so läßt es sich allenfalls denken, daß er sich ohne Namen mit diesem Amtstitel bezeichnete; daß aber ein Apostel für sich den Namen eines speciellen Amtes wählen sollte, hat eine große Unwahrscheinlichkeit. Andre nehmen dies Wort hier als Bezeichnung des Alters, aber dieser Gebrauch des aus dem Hebräischen genommenen Amtsnamens ist doch ganz ungewiß.

Was die kirchliche Auctorität dieser Briefe betrifft, so sind die Zweifel gegen sie das Aelteste, was wir von ihnen wissen. Dies setzt den Anspruch voraus, daß sie für johanneisch ausgegeben sind; aber allgemein sind sie erst nach Hieronymus aufgenommen. In der ältesten syrischen Uebersetzung standen sie nicht; Origenes führt sie als bezweifelt an, ohne ein Wort zu ihrer Vertheidigung zu sagen, so daß er sie wohl auch nicht anerkannt hat. Dionysius von Alexandrien hat sie hernach angenommen; aber dies ist auch

kein reines Urtheil, weil er sie gebraucht, um aus ihnen Beweise gegen die Apocalypse zu nehmen. Sie haben sich demnach ohne sichere Auctorität nur allmählig in den Canon eingeschlichen, und die Zweifel gegen ihre Aechtheit sind nur schwer zu überwinden.

Sieht man auf die innern Merkmale, so scheint der 2te Johannesbrief aus einzelnen Aussprüchen des ersten zusammengesetzt, wozu freilich zum Theil gerade die schwierigsten Sachen genommen sind. Nur V. 8. ist eigen, aber auch nicht sehr dem Uebrigen angemessen ausgedrückt. Dazu kommt noch eine Regel, welche man kaum dem Apostel Johannes zuschreiben kann, in V. 10. und 11., eine Unduldsamkeit, die gegen alle neutestamentliche Analogie ist. Der dritte Brief hat eine Gräcität, die hinter der des ersten sehr zurückbleibt; so V. 4. das μειζότερος. Allerdings werden hier gewisse persönliche Verhältnisse berührt, jedoch auf eine Weise, daß man sie sich schwerlich recht denken kann, aber so, daß man eine Art von Imitation von Relationen findet, die in den paulinischen Briefen vorkommen. Der Verfasser klagt über einen gewissen Diotrephes in einer ungenannten Gemeinde, als einen φιλοπροτεύων, von dem gesagt wird: οὐκ ἀποδέχεται ἡμᾶς. Von dergleichen finden wir wohl Spuren in den paulinischen Briefen, aber das hängt damit zusammen, daß palästinische Christen von streng judaisirender Denkungsart ihn, als eigentlich nicht zu den Zwölf gehörig, nicht anerkennen wollten. Aber bei Johannes fällt ein solcher Vorwand ganz weg, und es ist unbegreiflich, daß im apostolischen Zeitalter in einer christlichen Gemeinde ein Apostel nicht anerkannt worden wäre. Wie Paulus in solchen Fällen auf seine persönliche Ankunft verweis't, mit welcher alle Zweifel schwinden würden, so hier V. 10. Ferner setzt das ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλειν eine officielle Auctorität des Diotrephes voraus, was aber nicht dem φιλοπρωτεύων entspricht, wornach er keine solche zu haben scheint. Als von einem Gegenstücke ist von einem Demetrius die Rede, der allgemein ein gutes Zeugniß habe. Aber irgend ein Auftrag ist gar nicht vorhanden, obgleich man doch an ein Mitglied derselben Gemeinde denken muß, mit welchem der

Verfasser in besonderer Beziehung steht. So will also kein Bild eines richtigen Verhältnisses sich gestalten, welches der Brief im Auge haben könnte, und wir müssen ihn in Verdacht haben, daß er ein durch nicht geschickte Nachbildung andrer Stellen gefertigtes bloßes Machwerk sein könnte.

Wir müssen also bei diesen beiden Briefen auf den Begriff des Deuterocanonischen zurückgehn, und können solchen Aeußerungen, wie 2. Joh. 10. 11., für die christliche Sittenlehre kein canonisches Ansehn einräumen. Dies ist auch nie geschehn, und es scheint, als ob practisch das Urtheil gegen diesen Brief in der Kirche die Oberhand behalten hätte.

§. 96.

Die Verhältnisse der beiden petrinischen Briefe sind so verschieden, daß jeder für sich besonders betrachtet werden muß.

Der erste Brief des Petrus giebt sich durch die innere Ueberschrift als einen wirklichen Brief zu erkennen, aber wir finden sogleich in dieser Ueberschrift manches Bedenkliche. Sie lautet: Petrus, ein Apostel Jesu Christi, den Auserwählten, welche in die Zerstreuung zugewandert sind, in Pontus, Galatien, Cappadocien, Asien und Bithynien. Die ἐκλεκτοί müssen offenbar Christen sein. Διασπορά kommt vor für alle Glieder des jüdischen Volks außerhalb Palästina's, die in verschiedene Gegenden aus Palästina ausgewandert sind, was jedoch schon vor mehreren Generationen geschehn sein kann. Ἐπιδημεῖν steht von einem Aufenthalt an einem Orte, wo man nicht einheimisch ist; das παρα müßte also genau genommen auf eine spätere Einwanderung neben einer frühern gehn; allein dies ist doch nicht sicher, denn eben so gut kann sich παρα auf die ursprünglichen Bewohner jener Gegenden beziehn, zu denen die παρεπίδημοι eingewandert sind. Bei dieser, freilich ungenauern, Bedeutung müssen wir stehn bleiben. Nur wissen wir von der Christianisirung der hier genannten Landschaften wenig. Daß Galatien und Asien (im engern Sinn) zu den paulinischen Provinzen gehörte, sagen die Acta und die

paulin. Briefe. Von Pontus wissen wir nur, daß zur Zeit des Marcion die herrschende Gesinnung hier ganz antijüdisch war. Aus dem Galaterbriefe geht hervor, daß die meisten der galatischen Christen ursprünglich Heiden gewesen waren, und daß sie erst gegen die Verordnung des Paulus sich verleiten ließen, das Judenthum neben dem Christenthum anzunehmen; man kann also nicht sagen, daß hier die Judenchristen den Hauptkörper der Gemeinde bildeten. Dasselbe gilt von Asia. — Wie sollte es nun möglich gewesen sein, einen Brief an Christen von jüdischer Abstammung in diesen Gegenden zu richten? Der Brief könnte nur durch Jemand, der diese Gegenden bereisen wollte, an seine Adresse gekommen sein; aber wenn dieser den Auftrag gehabt hätte, die Judenchristen besonders zusammenzurufen und ihnen den Brief vorzulesen, so würde dies den Keim zu einer Spaltung gegeben haben, die eines Apostels Absicht nicht sein konnte. Nehmen wir aber an, der Brief sei nach Art eines Buches publicirt, so ließe sich wohl denken, daß er besonders an Judenchristen gerichtet wäre; aber dann ist nicht einzusehn, welchen Grund die Beschränkung auf bestimmte Gegenden hat, da dieselben Verhältnisse auch in andern asiatischen und europäischen Gemeinden stattfanden. Bei der allgemeinen Publication verliert eine solche Beschränkung ihren ganzen Zweck, und wir müßten sehr complicirte specielle Verhältnisse jener Gegenden annehmen, die im Briefe selbst berührt würden, was aber gar nicht der Fall ist. — Nun finden wir auch im Briefe selbst vieles, was eben so gut auf Heiden-, als auf Judenchristen sich bezieht, und sein Inhalt macht einen andern Eindruck, als seine Ueberschrift [1]). Will man daher die Ursprünglichkeit des Briefs dennoch vertheidigen, so muß man annehmen, daß die Ausdrücke *παρεπίδημοι* und *ἐκλεκτοὶ διασπορᾶς* unge-

1) Erst. Entw. Es klingt zwar Cap. 1, 10. 11. einigermaßen, als ob auf Judenthum zurückgegangen werden sollte; aber gleich V. 18. vgl. V. 21. deutet vielmehr auf Heidenchristen, und noch bestimmter 2, 10. was Petrus nie hätte von geborenen Juden sagen können, und 4, 3.

nau sind und nicht nur die Judenchristen, sondern die christlichen Gemeinden überhaupt bezeichnen sollen. Und es läßt sich auch aus dem Gesichtspunct des Petrus wohl erklären, wie er dazu gekommen ist, die Gemeinden so zu bezeichnen, daß dadurch überwiegend der jüdische Theil derselben getroffen wird. Im Allgemeinen war immer die Verbreitung des Christenthums dem Judenthume nachgegangen, und die Praxis war, daß sich die Verkündiger zunächst an die Juden wendeten, und es konnte sich daher leicht Jemand das Bild von außerpalästinischen Gemeinden so machen, daß die Judenchristen den ursprünglichen Kern bildeten. Nehmen wir dazu, daß Petrus lange in Palästina und solchen Ländern gelebt hatte, in denen das nationaljüdische Element wirklich das Uebergewicht in den christlichen Gemeinden hatte, und die Heidenchristen nur als hinzugekommen angesehn wurden: so kann man sich gerade von ihm jenes Verhältniß der Zuschrift noch am ersten erklären. Die Ueberschrift müßte darnach so erklärt werden: „den Auserwählten d. h. sämmtlichen Christen, die sich angesiedelt haben, nemlich als christliche Gemeinde", sofern diese doch ursprünglich in der Synagoge entstanden ist.

Eichhorn hat behauptet, daß dieser Brief nicht von Petrus geschrieben sein könne, sondern nur von einem Schüler des Paulus, weil er Zeichen der paulinischen Schule an sich trage. Zur Beurtheilung dieser Behauptung muß ich einige allgemeine Betrachtungen voranschicken. Es ist eine nothwendige, aber schwierige Aufgabe, in einer Region, wie diese, zu unterscheiden, was einer einzelnen Person angehört, und was einen gemeinsamen Typus trägt, d. h. was gerade bestimmt paulinisch ist, und was seinen Grund nur in dem Uebergegangensein des Christenthums in die außerjüdischen Elemente hat. Eine Analogie hierzu bietet auch die socratische Schule dar. Man schrieb in ihr, was der Schule angehört, zwei einzelnen Personen, welche in ihr einen überwiegenden Credit hatten, zu und nannte, was einen gewissen Typus hatte, platonisch oder xenophontisch. Will man so die Individualitäten möglichst unterscheiden, so kann man leicht nach

beiden Seiten hin fehlen, und es ist wünschenswerth, daß man nicht bloß an innere Merkmale gewiesen sei, sondern daß auch äußere Zeugnisse hinzukommen. Bedenken wir, wie viel Antheil Paulus an der Verbreitung des Christenthums in überwiegend hellenischen Gegenden hatte, wie seine Briefe wahrscheinlich das erste schriftliche Griechisch christlichen Inhalts waren, wie sich aus dem von ihm gestifteten Gemeinden immer mehrere bildeten: so müssen wir wohl annehmen, daß er einen großen Einfluß auf die Bildung der griechischen Sprache für christliche Gegenstände hatte, und daß diejenigen, die nachher in seine Fußstapfen traten, von dem Idiom, was sich auf diese Weise bildete, sich schwerlich weit entfernen konnten; es kam nur darauf an, wie weit der Ideenkreis verwandt war. Allerdings lassen sich zwischen Paulus und Johannes gewisse Differenzen aufstellen, aber sie liegen nur in der verschiedenen Art, die Gegenstände zu behandeln; lexicalische Elemente sind es nicht. Man muß also sehr vorsichtig sein, zu bestimmen, was der Sprache wegen für ein Product der paulinischen Schule gehalten werdenmuß.

Nun hat man mehrere Stellen im ersten Briefe Petri aufgefunden, welche Aehnlichkeit mit Stellen aus verschiedenen paulinischen Briefen haben. Daraus hat man schließen wollen, der Verfasser müsse schon die Sammlung der paulinischen Briefe vor sich gehabt haben. Andere sind vorsichtiger gewesen und haben gesagt, es sei wohl möglich, daß diese Anklänge aus einer Bekanntschaft mit den mündlichen Vorträgen des Paulus herrühren. Daraus hat Eichhorn die Hypothese gebildet, daß Petrus nur habe die Hauptmaterialien zum Briefe gegeben, und daß Marcus, den die alten Kirchenschriftsteller als ἑρμηνευτής des Petrus bezeichnen, der aber früher ein Schüler des Paulus gewesen sei, ihn geschrieben habe. De Wette hat das Verzeichniß der Reminiscenzen vermehrt und ist genauer darin, findet jedoch jene Hypothese gekünstelt. Und man kann auch wohl noch mehrere Einwürfe dagegen machen. Man kann gar nicht behaupten, daß Marcus eine längere Gewohnheit gehabt, paulinische Vorträge zu hören; wir

wissen nur, daß er die erste Reise des Paulus mit Barnabas mitmachte und ein näheres Verhältniß zu Barnabas, als zu Paulus, hatte, weßhalb er sich eher nach jenem, als nach diesem, gebildet haben müßte [1]). Auf der andern Seite aber muß man sich fragen, wie Petrus zu einer Fertigkeit im Gebrauch der griechischen Sprache gekommen ist. Was wir von ihm aus der neutestamentlichen Geschichtsschreibung wissen, führt uns gar nicht darauf. Zwar erfahren wir, daß er auf kurze Zeit wenigstens nach Antiochien gekommen ist [2]), aber es ist nicht wahrscheinlich, daß er dort oder in andern hellenischen Gegenden sich lange aufgehalten habe. Daher hat ein Brief des Petrus in griechischer Sprache etwas Auffallendes, und wenn irgendwo die Vermuthung von einem aramäischen Original einer neutestamentlichen Schrift gelten könnte, so wäre es bei den katholischen Briefen, von deren Verfassern wir den palästinischen Ursprung und Aufenthalt wissen. Wer also ursprünglich aramäisch Gesprochenes in das Griechische zu übertragen hatte, konnte um so weniger sich von der paulinischen Sprache entfernt halten. Dies wurde sehr dadurch erleichtert, daß die Gedanken in unserm Briefe so allgemein gehalten sind und so wenig eigenthümliche Färbung haben [3]); bei so allgemeinen moralischen Ermahnungen nahm man keine anderen Ausdrücke, als solche, welche im christlichen Leben gangbar geworden waren, und hierbei war der paulinische Typus der herrschende. Wenn man also von Marcus ganz abstrahirt, so ließe sich, wenn sich Petrus zur griechischen Abfassung seines Briefes eines Andern bediente, eine Analogie mit der Sprache des Paulus schon in voraus vermuthen.

---

1) Act. 12, 25. 13, 13. 15, 37—39. vergl. jedoch 2. Tim. 4, 11.

2) Gal. 2, 11.

3) Erst. Entw. Die Allgemeinheit des Inhalts scheint mir keine erhebliche Einwendung. Da Petrus dort besondere Verhältnisse hatte und Einer aus seiner Nähe die Gegenden bereisen wollte, so konnte er wol die Absicht haben, jenen Gemeinen etwas freundliches durch einen apostolischen Zuspruch zu erweisen; dann mußte er sich aber im Allgemeinen halten.

Aber gesetzt nun, Petrus habe zum Gebrauch der Verhandlungen in griechischen Gemeinden sich selbst das Griechische angeeignet, was doch nicht unwahrscheinlich ist und nothwendig, wenn an der Tradition etwas Wahres ist, daß er in Rom gewesen: so müssen wir zusehn, von welcher Art die Anklänge an die paulinische Sprache sind. Es sind zunächst die eigenthümlich christlichen Termini, z. B. *καλεῖν*, *κληρονομία*. Schreibt man diese der paulinischen Schule zu, so möchte ich umgekehrt sagen, sie finden sich bei Paulus, weil diese Gegenstände ihrer Natur nach so ausgedrückt werden mußten. Da die „Rede" die einzige Form war, in der das Christenthum sich verbreiten konnte, so ist der Ausdruck „rufen, berufen" der einzige, der sich natürlich darbieten mußte. Ebenso wenn immer eine gewisse Vergleichung des alten und neuen Bundes stattfand, und der alte erst durch Vertheilung des Landes, wodurch Jeder seinen *κλῆρος* erhielt, seine Haltung bekam, so mußte gerade vom jüdischen Standpunct sich der Begriff *κληρονομία* bilden. Andere Stellen sind solche, wo aus dem gemeinen Leben der Ausdruck genommen ist; wenn z. B. *νήφειν* und *γρηγορεῖν* zusammengestellt wird [1]), so ist das eine so allgemeine, natürliche Verbindung, daß man dies auch nicht etwas eigenthümlich Paulinisches nennen kann. Es giebt eine ganze Classe solcher gnomischer Aussprüche, die auch bei Paulus gar nicht ihm eigenthümlich sind, sondern Anklänge aus dem alten Testament, besonders aus den Psalmen und Sprichwörtern, oder aus der evangelistischen Ueberlieferung.

Geht man davon aus, daß der Verfasser von 1. Petr. die paulinischen Briefe gekannt haben müsse, namentlich solche, die Paulus nur aus Rom geschrieben haben konnte, und nimmt man die zweite Gefangenschaft des Paulus nicht an, aber die Richtigkeit der kirchlichen Tradition von der Anwesenheit des Petrus in Rom: so ist nicht möglich, daß Petrus diesen Brief geschrieben haben kann, denn er konnte dann die paulinischen Briefe nicht

1) 1. Petr. 5, 8. vergl. 1. Theff. 5, 6.

vorher in seine Hände bekommen. Aber zu dieser Voraussetzung ist auch kein rechter Grund. Bedenken wir also, daß der Brief von Anfang an für ächt gehalten, allgemein in seiner canonischen Dignität anerkannt und dem Apostel Petrus zugeschrieben wurde, und daß schon bei Polycarp eine Stelle aus demselben ganz genau vorkommt: so ist kein Grund, ihn für spätern Ursprungs und unächt zu erklären. 1. Petr. 1, 8. wird von Polycarp, obwohl er den Auctor nicht angiebt, doch so genau von vorn herein und in ganz speciellen Wendungen copirt [1]), daß man gar nicht zweifeln kann, daß es ein Citat der petrinischen Stelle ist. Es giebt zwar auch Bedenken gegen die Aechtheit des Briefes des Polycarp, aber sie sind nicht von großer Bedeutung. Polycarp aber würde diese Stelle nicht angeführt haben, wenn er den Brief nicht für ächt gehalten hätte. Nach Eusebius hat auch Papias Stellen aus demselben.

Wenn wir uns aber den Brief genau vergegenwärtigen, so möchte ich mich auch dagegen erklären, daß Petrus ihn nicht selbst geschrieben, sondern durch einen Andern habe schreiben lassen. Denn dazu müßten wir uns doch Jemanden aussuchen, welcher der Sprache recht mächtig war, und es fehlte auch den Aposteln nie an solchen Begleitern, die zum öffentlichen Vortrage geschickt waren. Hätte nun Petrus einem Solchen die Materialien gegeben und ihn mit einer gewissen Freiheit sie niederschreiben lassen, so hätte man etwas Besseres erwarten können. Aber der Brief macht den Eindruck, daß der Verfasser sich etwas schwerfällig in der Sprache bewegt, was auch auf die Entwicklung der Gedanken zurückwirkt. Dies erklärt sich viel natürlicher, wenn Petrus ihn selbst geschrieben hat.

Die Stelle c. 3, 19—22., daß Christus den Geistern im Gefängnisse gepredigt habe, ist nach meinem Urtheile ganz gegen die Annahme, daß der Brief von einem Spätern untergeschoben sei, der sich in die Lage des Apostels versetzt habe. Wenn Jemand

1) Polycarp. ad Phil. 1. εἰς ὃν οὐκ ἰδόντες πιστεύετε, πιστεύοντες δὲ ἀγαλλιᾶσθε χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξασμένῃ.

einen Brief unterschiebt, den er für apostolisch angesehn haben will, so kann ich mir nicht denken, daß er sich auf einen so schlüpfrigen Boden begeben haben sollte; denn hier ist offenbar etwas, was gar nicht in die gemeinsame öffentliche Lehre der Christen übergegangen war, und was uns noch immer als etwas Fremdes in den neutestamentlichen Vorstellungen erscheint. Jeder, der eine solche Unterschiebung versucht, hütet sich schon instinctmäßig vor allem, was zu einer tiefern Untersuchung veranlassen kann, und hält sich auf dem allgemeinen, wohlbekannten Gebiet. Jede abweichende Vorstellung müßte Fragen veranlassen, woher sie kommt, und das ist einem solchen Unternehmen ungünstig.

Ein andrer Verdachtsgrund, den man gegen unsern Brief geltend gemacht hat, ist, daß in demselben ein Zustand von Verfolgung als eingetreten oder unmittelbar bevorstehend dargestellt wird, namentlich, daß die Christen unter allerlei falschen Vorwänden verfolgt würden, c. 4, 12—16. Man sagt, dies habe den eigenthümlichen Character der Verfolgungen, zu denen Nero das Signal gegeben, und beruft sich dabei auf eine Stelle des Tacitus, die aber gerade das Gegentheil beweis't, indem sie zeigt, wie schon früher die Christen in Verdacht von allerlei Verbrechen waren [1]). Da in allen diesen Gegenden, wo Heiden- und Judenchristen gemischt waren, die Verfolgungen, wie wir aus den Actis wissen, von den Juden ausgingen, so mußten diese nach falschen Vorwänden suchen; dagegen waren, nachdem Nero's Verfolgung angegangen war, solche Vorwände gar nicht nöthig, sondern da wurden sie offen *ὡς Χριστιανοί* verfolgt wegen des Hasses der Römer gegen sie. Wenn man also auch gelten läßt, daß Petrus zur Zeit des Nero in Rom mit dem Paulus hingerichtet ist, was ich hier nicht untersuchen will, obwohl ich es für ganz unbegründet halte: so kann man deshalb doch nicht sagen, daß dieser Brief

---

1) Tacit. ann. XV. 44. Ergo abolendo rumori Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis adfecit, quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat.

nicht von dem Apostel geschrieben sein könne. Man kann einen solchen Zustand, wie er hier beschrieben wird, sehr gut auch vor der neronischen Verfolgung denken; ja diese letztere wäre wohl gar nicht zu Stande gekommen, wenn nicht ein solcher Zustand vorhergegangen wäre. So verschwinden also bei genauerer Betrachtung die Einwände immer mehr.

Es bleibt nur übrig, daß man sagt, es sei nicht recht zu erklären, wie Petrus dazu gekommen sein sollte, einen Brief an Christen zu richten, die doch wahrscheinlich in die Provinzen des Paulus gehörten, und wohin wenigstens das Christenthum aus den von Paulus gestifteten Gemeinden gekommen war, da doch dieser die Regel aufgestellt hatte, daß er sich nicht in solche Regionen eindränge, welche schon andern Verkündigern des Christenthums angehörten.

Gerade die auch von Polycarp angeführte Stelle c. 1, 8. enthält für mich einen deutlichen Beweis, daß der Brief wenigstens von einem unmittelbaren Schüler Christi herrührt. Denn wie konnte Jemand, der Christum selbst nicht gesehn hatte, es an Andern besonders hervorheben, daß sie an ihn glaubten, ohne ihn gesehn zu haben? Dies setzt voraus, daß der Schreiber ihn gesehn.

Wo Petrus gewesen, als er den Brief geschrieben, constirt gar nicht; denn die Stelle, woraus man geschlossen hat, er sei in Babylon geschrieben, scheint gerade dagegen zu sprechen (c. 5, 13). Denn wäre Petrus selbst dort gewesen, so würde er nicht gesagt haben: „es grüßt euch die Miterwählte in Babylon", sondern: „meine Miterwählte (meine Frau oder die Gemeinde) hier." Eben so wenig kann man auf die Zeit der neronischen Verfolgung schließen.

§. 97.

Mit dem zweiten Briefe des Petrus verhält es sich ebenso, wie mit dem zweiten und dritten des Johannes; denn er ist, sobald er bekannt geworden, bezweifelt, und alle ältern Kirchenschriftsteller reden von ihm, als von einer verdächtigen Schrift.

Hieronymus drückt sich an verschiedenen Stellen verschieden darüber aus [1]); einmal erklärt er die Verschiedenheit der Sprache und des Stils daraus, daß Petrus bei dem zweiten Briefe einen andern ἑρμηνευτής gehabt habe, als bei dem ersten; an einer andern Stelle aber sagt er, daß der Brief deswegen von den Meisten für unächt gehalten werde. Ebenso setzt ihn Eusebius unter die bezweifelten. Nun ist aber zwischen 2. Petr. und 2. und 3. Joh. ein großer Unterschied, indem bei ersterm in der innern Ueberschrift der Apostel Petrus als Verfasser genannt wird. Dies muß besonders hervorgehoben werden, um anschaulich zu machen, wie diese Gegenstände damals behandelt wurden. Den Verfassern der letzten Johannesbriefe ist kein Vorwurf zu machen, weil sie sich nicht für den Apostel ausgegeben haben; aber bei 2. Petr. hat der Verfasser, wenn er nicht der Apostel war, ein falsum begangen. Dennoch haben die kirchlichen Schriftsteller diesen Falsator und jene unschuldigen Verfasser immer in eine Reihe gestellt, so daß ihre Briefe gleichmäßig in den Canon gekommen sind. Man sieht also, daß man es damals mit einer Handlung, wie diese ist, nicht so genau genommen hat. Meine Meinung über 1. Timoth. ist von Manchen deshalb besonders angefochten, weil der Verfasser darnach ein Lügner wäre; und daß ich gesagt, daß dieser Brief dennoch canonisch bleibe, haben mir Viele erstaunlich übel genommen, ohne doch an diesen ganz schlagend ähnlichen Fall zu denken.

Nun aber tritt bei unserm Briefe noch ein ganz besonderer Umstand ein, nemlich die auffallende Uebereinstimmung zwischen seinem zweiten und dritten Capitel und dem Briefe des Judas. Man hat sie auf sehr verschiedene Weise erklärt; das Natürlichste ist, zu glauben, der eine Schriftsteller habe aus dem andern genommen. Aber da theilen sich die Meinungen, ob Judas aus dem Briefe des Petrus genommen, oder umgekehrt. Wir sehn daraus, wie schwankend die Principien zu solchen critischen Urtheilen sind. Es kömmt darauf an, woran man den ursprünglichen und den

1) Bei De Wette §. 176.

entlehnenden Verfasser erkennen kann; und man muß dabei die verschiedenen Gesichtspuncte richtig gegen einander abschätzen. Die Kürze und Ausführlichkeit ist meiner Meinung nach ein völlig indifferenter Punct; der Entlehnende kann eben so gut erweitern, wie epitomiren. Es kömmt vorzüglich darauf an, daß man die ursprüngliche Anlage erkennt. Nun ist klar, daß eigne Gedanken ceteris paribus klarer ausgedrückt werden, in größerer Beziehung auf einander und in genauerer Zusammengehörigkeit erscheinen, als solche, die man sich angeeignet hat. Dies ist also der Hauptpunct, woran man das Ursprüngliche erkennen muß. Ein Beispiel aus unserm Briefe im Vergleich mit dem des Judas ist Cap. 2, 9—12. vergl. Jud. 5—10. Hier ist Petrus ganz dunkel, indem er den einzelnen Fall weggelassen hat, der das Ganze klar gemacht hätte. Da sieht man also, der Verfasser hat aus Judas geschöpft und hat durch ungeschicktes Epitomiren die Stelle verdunkelt. Dies gilt aber nicht nur von Einzelnheiten, sondern vom Ganzen. Bei Judas wird von dem Eindringen solcher Menschen in die Gemeinde geredet, die sittenlose Grundsätze haben und verbreiten; bei Petrus aber wird dies zweifelhaft gehalten, und bald auf unmoralische Menschen, bald auf Irrlehrer bezogen. Da hat also Judas den Vorzug der Klarheit in der ganzen Anlage [1]). — Außerdem sind aber noch zwei andere Meinungen aufgekommen, zuerst, daß beide Schriftsteller aus einer gemeinschaftlichen uns unbekannten Schrift geschöpft haben, und allerdings sind die Differenzen bedeutend genug, um eine solche Erklärung möglich zu machen. Aber es schwebt hier die bloße Möglichkeit in der Luft, da gar kein Indicium weiter dafür vorhanden ist, und es ist Nichts da, was sich nicht auch anders erklären läßt; so ist also diese Hypothese ganz nutzlos. Der zweite Brief Petri hat einen andern Hauptgesichtspunct, als der des Judas; es muß also das, was er aus diesem aufnimmt,

1) Erst. Entw. Im Judas ist mehr Consistenz. Den Ausschlag aber giebt die rauhere Sprache im Judas, die gewiß keiner würde erkünstelt haben, der eine mildere vor sich hatte, sondern umgekehrt.

bei ihm anders werden. Eine andre Meinung ist die von Augusti in seiner Erklärung der katholischen Briefe, daß die beiden Verfasser sich vorher verabredet hätten. Dies ist der vorigen Annahme ganz analog, denn das Gemeinschaftliche wäre dann das Mündliche, das vorher aufgestellte Thema, welches Beide ausführen wollten. Aber so stehn die Briefe gar nicht, daß man ein solches Thema finden könnte, es sind vielmehr Einzelnheiten, nicht ein Hauptgedanke, der durch das Ganze hindurchginge, was beiden Briefen gemeinsam ist, denn eigentlich hat jeder ein besonderes Thema für sich. Wenn man 2. Petr. ganz lies't, so findet man, daß, was der Verfasser gegen gewisse Menschen tadelnd ausführt, wobei er sie wie die alten falschen Propheten des jüdischen Volks als falsche Lehrer beschreibt, auf die Zukunft geht, also einen theoretischen Gesichtspunct hat, wovon Judas Nichts zeigt, bei welchem nur der Mißbrauch der göttlichen Gnade zum Vorschub der Sinnlichkeit der Hauptpunct ist. Bei Petrus sind es ψευδοδιδάσκαλοι, welche nicht an die bevorstehende παρουσία Χριστοῦ glauben, und es ist genau genommen die Tendenz des ganzen Briefs, gegen diese zu warnen. Bei Judas sind es Unsittliche, welche sich in die Gemeinde eingeschlichen haben, und, wie Paulus sagt, die ἐλευθερία in eine ἀφορμὴ τῇ σαρκί verwandeln (Jud. 4.). Eine Verabredung kann also nicht zum Grunde gelegen haben.

Eine besonders scharfsinnige Auskunft hat Ullmann getroffen [1]). Genau betrachtet hänge der 2te Brief Petri gar nicht zusammen, es sei keine Einheit darin, so daß schwerlich zu glauben, daß er von einem Verfasser herrühre. Nun sei kein Grund, das erste Capitel dem Apostel Petrus abzusprechen; es sei aber ein Fragment, dem der Schluß fehlt; da habe ein späterer Verfasser c. 2. und 3. daran gehängt und nach dem Briefe Judä gemacht. — Allein gegen diese Hypothese sprechen sowohl äußere, als innere Gründe. Man kann zwar eine Differenz der Schreibart zwischen dem ersten Capitel und den folgenden nicht läugnen, aber sie erklärt

1) Ullmann d. 2. Br. Petr. krit. untersucht. 1821.

sich daraus, daß der Verfasser im ersten Capitel frei schrieb, wogegen er sich nachher an den Brief Judä band. Die Haupttendenz des Briefs aber, vor denen, welche über die Verzögerung der *παρουσία Χριστοῦ* spotteten, zu warnen und zu ermahnen, den Aufschub als eine göttliche Veranstaltung, sich desto mehr durch christliche Tugenden vorzubereiten, anzusehn, ist schon im ersten Capitel angedeutet, indem es mit Ermahnung zu christlichen Tugenden beginnt und V. 16. schon die Parusie erwähnt. So kehrt das Ende zum Anfang zurück, was bei jener Hypothese zu künstlich wäre, wogegen diese Art der Wiederaufnahme ganz natürlich ist, wenn man es als ein Ganzes ansieht.

Alsdann aber hat es Mancherlei gegen sich, das Ganze für petrinisch zu halten. Eine Stelle freilich kommt jetzt nicht mehr in Betracht, welche sonst als ein Zeichen der Unächtheit gegolten hat, c. 3, 2., wo der Verfasser sich mit dem Ausdruck *τῶν ἀποστόλων ἡμῶν* selbst aus den Aposteln ganz ausschließt, denn mit Recht sagt Eichhorn, daß *ἡμῶν* in dieser Stellung nicht Apposition zu *ἀποστόλων* sein kann; aber nun ist dies nur die Lesart der latinisirenden Codices, während die rein griechischen *ὑμῶν* lesen, was also die bezeichnet, welche den Lesern zuerst das Christenthum verkündigt haben. Aber wenn der Verfasser sich c. 3, 16. eine Kenntniß aller paulinischen Briefe zuschreibt, so klingt dies offenbar schon nach einer Sammlung, denn sonst könnte er nicht von allen ohne Unterschied reden. Noch mehr deutet *ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφὰς* auf eine spätere Zeit; denn wenn wir dies auch von den alttestamentlichen Schriften verstehn wollen, so würden doch die Briefe des Paulus diesen gleichgestellt, wovon erst in einer spätern Praxis die Rede sein konnte, als auch neutestamentliche Schriften in den Gemeinden vorgelesen wurden. Dies läßt also durchaus auf eine Zeit schließen, wo es wenigstens schon die Sammlung *ὁ ἀπόστολος* gab, und wo diese in den Gemeinden der eigentlich paulinischen Provinzen, wohin der Brief gerichtet ist, gelesen wurde. Ist er nun aus einem Stück, obwohl er in einem Abschnitte dem des Judas nachgebildet ist, so muß er

später sein. Das Schwierige, was allerdings zu einer Hypothese, wie die Ullmann'sche, Anlaß geben kann, nemlich eine gewisse Disharmonie, die vorzüglich in dem Abschnitt aus dem Briefe Judä ihren Sitz hat, erklärt sich daraus hinlänglich. Wo diese Beziehung aufhört und die eigentliche Tendenz des Briefes hervortritt, findet sich keine Differenz mit dem ersten Capitel mehr, so daß man keine Ursache hat, den Brief zu theilen.

Noch ein paar Stellen des Briefs wären sehr merkwürdig, wenn man ihn für petrinisch halten wollte. Cap. 1, 17 ff. finden wir eine bestimmte Beziehung auf die Verklärungsgeschichte, aber von dort aus findet sich ein höchst erkünstelter Uebergang, um auf den Vergleich mit den Propheten der Juden zu kommen, so daß man dadurch gleich das Gefühl der Ursprünglichkeit verliert. Wenn diese Stelle petrinisch wäre, so gäbe sie ein Zeugniß für die Geschichte unsrer synoptischen Evangelien; aber sie scheint vielmehr aus der evangelistischen Ueberlieferung erst entnommen zu sein, um den Petrus dadurch noch mehr zu characterisiren. Nun kommt auch noch eine Stelle vor, c. 1, 14., welche eine Anspielung auf das Evangelium des Johannes (c. 21, 18. 19.) enthält. Wenn dies von Petrus wäre, so müßte es wenigstens in seinem höhern Alter geschrieben sein; dessenungeachtet glaubt Ullmann, daß das ächte erste Capitel früher geschrieben sei, als der erste Brief, weil darin noch nicht von den Verfolgungen die Rede ist. Aber dies läßt sich wohl nicht vertheidigen. Vielmehr dies und das Vorige zusammengenommen dient mit zur Bestätigung der Unächtheit des Briefes [1]). Wir haben aber auch keine Ursache, ihn anders zu stellen, als ihn die alte Kirche gestellt hat, und müssen ihn als deuterocanonische Schrift im Canon lassen.

---

1) Erst. Entw. Die Berufung auf den ersten Brief 3, 1. ist auch verdächtig, da ja die Adresse eine ganz andere ist. (2. Petr. 2, 4 ff. ist noch im besondern Widerspruch mit 1. Petr. 3, 19 ff.)

§. 98.

Der Brief des Judas hat eine innere Ueberschrift, und der Verfasser bezeichnet sich als einen Knecht Jesu Christi und einen Bruder des Jacobus und schreibt an alle Christen. Die älteren Kirchenschriftsteller nennen ihn größtentheils einen Apostel, so Origenes, welcher jedoch an einer andern Stelle zweifelhaft über den Brief spricht, und Tertullian. Nun kommt aber ein Judas unter den Aposteln weder bei Matthäus noch Marcus vor, wohl aber bei Lucas in beiden Verzeichnissen Act. 1. und Luc. 6., wo er ihn Ἰούδας Ἰακώβου nennt. Diesen Genitiv hat man auf seinen Bruder bezogen, aber dies ist doch eine künstliche Erklärung, da ein solcher Genitiv immer den Vater andeutet; überdies stellt Lucas in jenen Verzeichnissen die bekannten Brüderpaare zusammen, aber den Judas nicht zum Jacobus Alphäi, so daß wir keine Ursache haben, ihn für einen Bruder desselben zu halten. Wenn also diejenigen Recht haben, welche den Brief einem Apostel zuschreiben, so müßte Judas zugleich einen Bruder Jacobus und einen Vater Jacobus gehabt haben. Nun kommt aber Matth. 13, 55. und Marc. 6, 3. noch ein Judas vor und ein Jacobus unter denen, die als Brüder Christi aufgeführt werden. Auf die bekannte Streitsache, wie es mit dieser Brüderschaft steht, will ich mich hier nicht einlassen, aber daß diese beiden einerlei wären mit Judas Jacobi und Jacobus Alphäi, ist nicht anzunehmen. Wenn nun der Brief von dem Bruder Jesu wäre, so hätte er nur aus Bescheidenheit sich nicht Bruder, sondern Knecht Jesu genannt. Dies wäre freilich eine sehr gute Erklärung, wenn man nur eine sichere Tradition hätte, daß der Brief von diesem Judas ist.

Dieser Brief gehört auch zu denen, welche erst später in den Canon gekommen sind; er fehlt in der syrischen Uebersetzung und ist immer unter den ἀντιλεγομένοις gewesen, bis er im 4. Jahrh. allgemein angenommen wurde. Hieronymus giebt als Grund, warum er von Vielen verworfen werde, seine Berufung auf das apocryphische Buch des Enoch an (Jud. 14.). Wenn dies, was

Hieronymus berichtet, eine Thatsache ist, so zeigt dies wenigstens, daß keine andere sichere Ueberlieferung vorhanden gewesen, daß der Brief apostolisch sei. Es findet sich aber außer dieser Berufung auf Enoch noch eine andere auf den Streit des Engels Michael mit dem Teufel über den Leichnam des Moses (V. 9.), wovon wir aus Origenes wissen, daß es in einem Buche Ascensio Moysi vorgekommen ist. Origenes hat Beides verbunden, den Brief für apostolisch gehalten und doch die Berufung auf ein apocryphisches Buch angenommen.

De Wette ist der Meinung, der Brief müsse vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein, denn da hier mehrere Strafgerichte erwähnt würden (V. 5—7.), so hätte, wenn Jerusalem schon zerstört gewesen, dies nicht fehlen dürfen [1]). Allein mit diesem Argumentum ex silentio ist es immer eine mißliche Sache. Es kann sein, daß die Zerstörung Jerusalems schon lange gewesen war, und daß der Verfasser dieselbe doch nicht mit dem Untergange von Sodom und Gomorrha zusammenstellen wollte, um nicht ein allgemeines Verdammungsurtheil über die Juden auszusprechen. Er wollte nicht irgend Etwas aus Willkür zu den göttlichen Strafgerichten rechnen, was nicht im A. T. als ein solches bezeichnet war.

Der Verfasser unterscheidet sich übrigens aufs bestimmteste von den Aposteln V. 17., und, wie mir scheint, nicht bloß von ihnen selbst, sondern auch von ihrer Zeit. Denn er sagt, die Apostel hätten verkündigt, daß ἐν ἐσχάτῳ χρόνῳ Spötter kommen werden, und im Anfange des Briefes hat er gesagt, daß diese da seien. Dennoch aber darf man auf die ganz willkürliche Hypothese des Grotius keinen Werth legen, daß ein Bischof von Jerusalem, der funfzehnte in der Reihe, welcher Judas geheißen, den Brief geschrieben habe, weßhalb Grotius die Worte ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου ausläßt. Dies ist ein bloßer Einfall; aber daß der

1) In der ersten Ausgabe der Einl.; vergl. dagegen die 4te. §. 183.

Brief nicht in das apostolische Zeitalter gehört, können wir mit Bestimmtheit sagen.

Wenn also der Verfasser sich selbst weder als Apostel noch als Zeitgenossen der Apostel bezeichnet, so gewinnt die Meinung, welche Clemens von Alexandrien vorträgt, mit einer kleinen Veränderung sehr viel Wahrscheinlichkeit. Er vermuthet, daß der Brief prophetisch gegen die Carpocratianer gerichtet sei, welche die Zuchtlosigkeit in Schutz genommen haben sollen; nur möchte ich das Prophetische dabei löschen und nicht die ausgebildete Secte meinen, sondern die ersten Keime derselben. Dann stellt sich der Brief ziemlich in dieselbe Reihe mit den pseudojohanneischen, welche wahrscheinlich einen Schüler des Apostels zum Verfasser haben und in dieselbe Zeit mit unserm Briefe fallen können.

Ein Brief, wie dieser, mit einer ganz unbestimmten Adresse kann wohl nicht anders, als auf dem gewöhnlichen Wege der Publication anderer Bücher in Umlauf gekommen sein; aber dazu scheint er zu klein und unbedeutend. Wir müssen uns also einen subjectiven sehr starken Beweggrund zu seiner Abfassung und dann auch eine eigenthümliche Methode denken, um ein solches einzelnes Blatt öffentlich bekannt werden zu lassen, ohne daß es unterging. Da läßt sich schwerlich etwas Anderes denken, als ein Deponiren bei einer christlichen Gemeinde mit der Anweisung, es so weit bekannt zu machen, als es von diesem Puncte aus möglich war. Daß die Schrift dessenungeachtet die Form eines Briefes hat, scheint auf diese Weise gar nicht gehörig begründet, und da kann man es wohl eine Nachahmung der paulinischen Briefe nennen, aber nur ganz im Allgemeinen. Nun konnte aber der Zweck nur durch irgend eine Gemeinde erreicht werden, die den Character einer Metropolis hatte, wo das Kirchliche dem Industriellen folgte. Weiter aber kommen wir nicht, und es giebt keine Andeutung darüber, wo der Brief könnte entstanden sein. Die Anführung von apocryphischen Schriften deutet darauf, daß der Verfasser in einer Gegend gelebt haben muß, wo diese bekannt waren. Aber wir wissen aus unsern Kenntnissen über das Buch Enoch und die

Ascensio Mosis gar nichts Näheres darüber. Wir würden schwanken zwischen Syrien, Palästina und Egypten, welches die Puncte sind, worauf wir Rücksicht zu nehmen hätten.

§. 99.

Der Brief des Jacobus ist gewöhnlich als der erste unter den katholischen angeführt worden, so von Eusebius (h. e. II. 23.)[1]), der aber zugleich bemerkt, daß der Brief für unächt gehalten und von vielen der Alten gar nicht erwähnt worden sei. Unter diesen stand wohl Papias oben an, von dem Eusebius sagt, daß er Zeugnisse aus 1. Joh. und 1. Petr. gebrauchte, und von dem er es gewiß nicht verschwiegen haben würde, wenn er auch den Jacobusbrief angeführt hätte. Auch noch später findet sich etwas, was seiner Authentie gar nicht günstig ist: Hieronymus (de vir. illustr. 2.) schreibt ihn dem aus der Apostelgeschichte bekannten Jacobus zu, den er mit Jacobus Alphäi für einerlei hält, setzt aber hinzu, daß Einige ihn für nicht von diesem, sondern von einem Andern in dessen Namen verfaßt hielten, ungeachtet er canonische Geltung erhalten habe. Hieronymus hatte die Bestimmung des lateinischen Canons in Händen; dennoch trägt er kein Bedenken, diesen Brief, dessen Unächtheit er nicht unwahrscheinlich findet, darin zu lassen.

Bei der Frage nach dem Verfasser des Briefes müssen wir zunächst eine Revision über die neutestamentlichen Männer des Namens Jacobus halten. Da haben wir den Apostel Jacobus, Bruder des Johannes und Sohn des Zebedäus, dann den andern Apostel Jacobus, Sohn des Alphäus, ferner einen Jacobus, der Matth. 13, 55. und Marc. 6, 3. unter den Brüdern Jesu erwähnt wird zugleich mit Joses, Simon und Judas. Es frägt sich, ob das drei oder zwei Jacobi sind. Außerdem erscheint in der Apostelgeschichte ein Jacobus unter denen, die zu Jerusalem das Wort führen, als Paulus wegen des in Antiochien entstandenen Streits

---

1) Siehe oben S. 43.

vorthin kommt, Act. 15, 13.; und seiner Meinung tritt die Versammlung sogleich bei. Nun ist eine alte Nachricht, daß ein Jacobus von den Aposteln zum ἐπίσκοπος von Jerusalem ordinirt worden sei und an der Spitze der Gemeinde gestanden habe, bis er unter Nero hingerichtet sei, was auch Josephus erwähnt. Ferner sagt Paulus Gal. 1, 19., wie er nach seiner Bekehrung zum ersten Male nach Jerusalem gekommen sei, um Petrus zu sehn: ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον, εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου. Nun wissen wir, daß εἰ μὴ nicht immer streng genommen wird, und darnach ist nicht nothwendig, daß dieser Bruder des Herrn ein Apostel gewesen ist; sonst würde es Jacobus Alphäi sein, der aber nicht Christi Bruder, sondern sein Vetter wäre. In jener Stelle des Matthäus ist aber von eigentlichen Brüdern des Erlösers die Rede, denn sie werden unmittelbar hinter seiner Mutter genannt. Deshalb schreibt Herder diesen Brief und den des Judas zweien Brüdern Christi zu. Es ist aber noch ungewiß, ob der als Verfasser des Briefes genannte Jacobus sich gerade unter den im neuen Testamente erwähnten findet.

In der Ueberschrift Ἰάκωβος, θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος liegt gar kein Indicium, woraus Etwas zu entnehmen ist. Hieronymus nennt den Verfasser den Bischof von Jerusalem Jacobus cognomento Justus, qui appellatur frater Domini, und man sieht, daß er keinen von den vier wirklichen Brüdern meint, denn appellatur deutet auf einen ἀδελφός im weitern Sinne; in wiefern aber diese Nachricht auf Zeugnissen beruht oder nicht, constirt gar nicht. Es sind auch noch Spuren vorhanden (in der Itala und Peschito), daß man früher diesen Brief dem Jacobus, Sohn des Zebedäus, zuschrieb. Diese Meinung hat nicht viel für sich, aber daraus, daß sie aufgekommen war, sieht man doch, daß es keine bestimmte historische Notiz darüber gab, so daß das Eine wie das Andre nur eine Meinung zu sein scheint. Als nach der Angabe der Acta Jacobus Zebedäi durch Herodes Agrippa hingerichtet ward (Act. 12, 2.), gab es in Je-

rusalem noch keine Nachricht von dem Erfolge der Verkündigung des Paulus und Barnabas, und es scheint damals noch kein solcher Zustand der Christen gewesen zu sein, wie er in unserm Briefe dargestellt wird, und wenn Jac. 2, 7. eine leise Anspielung auf den Beinamen *Χριστιανοί* enthalten ist, so konnte man diesen in Jerusalem erst kennen, nachdem er von Antiochien aus eine gewisse Verbreitung erhalten hatte. Das alles scheint eine spätere Zeit zu verrathen, als die, in welcher Jacobus Zebedäi lebte. Wenn wir also mit einer gewissen Bestimmtheit läugnen können, daß der Brief von diesem sei, so ist dies das Einzige, was sich über den Verfasser desselben mit einiger Sicherheit sagen läßt.

Wenn man fragt, an wen der Brief gerichtet ist, so findet sich hier etwas ganz Ueberraschendes in der innern Ueberschrift, nemlich: an die zwölf Stämme in der Zerstreuung, d. h. an alle Juden außerhalb Palästina's. Sonach scheint es, daß der Brief ebensowohl an die ungläubigen, wie an die gläubigen Juden gerichtet ist. So haben es auch Einige genommen, und im ersten Capitel erscheint auch keine nähere Bestimmung, aber Cap. 2, 1. heißt es: „Meine Brüder, verbindet mit dem Glauben an unsern Herrn Jesus Christus kein Ansehn der Person", und da ist nachher die Rede von den Versammlungen der Christen und von der großen Differenz der Stände und des Vermögens in denselben, was auf die ersten Zustände, wo Alles so sehr noch eine Analogie mit der Gütergemeinschaft hatte, nicht zu passen scheint. Also an Christen ist der Brief doch nur gerichtet, aber nicht an andere, als Judenchristen. Daraus geht zugleich hervor, daß er nicht als ein eigentlicher Brief an bestimmte Gemeinden mit besonderer Adresse geschickt ist, denn nirgends hätten die jüdischen Christen auf eine besondere Weise versammelt werden können, weil sie sich aus den Gemeinden nicht scheiden ließen, ohne Spaltungen zu veranlassen. Dies hätte auch nur zu einer gewissen Zeit geschehn können, denn später, wo alle Differenz zwischen Juden- und Heidenchristen aufgehoben war, und die Christen sich immer mehr von den Juden sonderten, wäre gar nicht auszumitteln gewesen, welche ursprüng-

lich Judenchristen waren, und welche nicht. Diese Schrift ist also wie ein Buch zum Lesen bestimmt, und die briefliche Form ist ein bloßer Schein; es fehlt ihr auch ein Ende, wie es Briefe zu haben pflegen, Schlußformel, Begrüßung und Hervorheben von Einzelnheiten.

Da nun der Brief für Christen von jüdischer Abstammung bestimmt ist, aber ganz allgemein, ohne allen Unterschied des Orts, so frägt sich, wie Jemand dazu kommen konnte, eine Schrift nur für diese aufzustellen zu einer Zeit, wo es überall schon viele Christen gab, die zu diesen nicht gehörten. Wenn Etwas über ihr Verhältniß zu den Heidenchristen zu sagen war, so konnte sehr gut eine Schrift an jeden Theil besonders gerichtet werden, nur nicht als ein Brief, der vorgetragen werden sollte, sondern als eine öffentliche Schrift. Aber von dem Verhältnisse der Judenchristen zu den Heidenchristen ist in unserm Briefe kein Wort gesagt, und alles, was darin steht, konnte eben so gut den Heidenchristen gelten. Man hat deshalb verschiedene Hypothesen über die ersten Leser aufgestellt. Nösselt meint in seinen opusculis, er sei an den jüdischen Theil der Gemeinde zu Antiochien gerichtet, man müsse sich ihn so früh, wie möglich, denken, und *ἐν τῇ διασπορᾷ* sei eine Anspielung auf die Stifter der dortigen Gemeinde, welche Act. 11, 19. *οἱ διασπαρέντες ἀπὸ τῆς θλίψεως τῆς γενομένης ἐπὶ Στεφάνῳ* genannt werden. Eichhorn meint, der Brief sei an die Judenchristen gerichtet, welche Paulus und Barnabas auf ihrer ersten Missionsreise bekehrten; damals sei noch kein Streit zwischen Juden- und Heidenchristen gewesen, welcher erst durch die Anwesenheit des Petrus in Antiochien ausgebrochen sei: der Brief sei also zwischen diese ersten Anfänge und die Berathungen in Jerusalem zu setzen. Aber es müssen doch schon vorher Controversen stattgefunden haben, und wenn Jacobus an diesen Berathungen zu Jerusalem besondern Antheil hatte, so muß um so wunderbarer erscheinen, daß von diesen Streitigkeiten kein Wort vorkommt. Und wenn am Ende Paulus gar selbst der Träger des Briefs gewesen sein sollte, wie sollte es dann zugehn,

daß er in demselben gar nicht genannt, und daß von seinen persönlichen Verhältnissen Nichts angedeutet wird? Was aber die von Eichhorn angeführte Verabredung Gal. 2, 9. betrifft, daß Paulus und Barnabas den Heiden, Jacobus aber und Petrus den Juden predigen sollten, so ist es eine ganz falsche Ansicht der Sache, als ob darin ein Verbot gelegen habe, daß von Jerusalem aus nicht auch zu Heidenchristen dürfte geredet werden. Dann hätten ja Paulus und Barnabas auch nicht in die jüdischen Synagogen gehn dürfen, und die Spaltung wäre dann schon auf den höchsten Punct getrieben. Jene Verabredung machte sich ganz von selbst: Antiochien wurde als die Mutterkirche für die hellenistische Verbreitung des Christenthums, und Jerusalem für die Muttergemeinde der palästinischen Missionen angesehn, und es war natürlich, daß die, welche wegen der Opportunität an den Tempeldienst gewöhnt und an das Gesetz gebunden waren, nicht so geeignet sein konnten, das Christenthum unter Hellenen zu verbreiten, wie die Christen zu Antiochien. Der Brief stimmt aber gar nicht mit den Verhältnissen überein, um aus jener Zeit sein zu können; damals war das gute Vernehmen zwischen Juden- und Heidenchristen so sehr das Hauptinteresse, daß das gänzliche Nichterwähnen desselben dafür spricht, daß der Brief später zu setzen ist, denn so zeitig, daß von einem Verhältnisse zwischen Juden- und Heidenchristen noch Nichts zu sagen war, konnte ein Brief an außerpalästinische Judenchristen nicht geschrieben werden. Paulus fand immer für nöthig, wieder auf dies Verhältniß zurückzukommen. Sehen wir aber auf eine spätere Zeit, so war diejenige unmittelbar vor und nach der Zerstörung Jerusalems allerdings eine Zeit, worin dergleichen Prätensionen in Bezug auf das Gesetz von selbst ein Ende haben mußten. Aber etwas Bestimmteres wissen wir nicht.

Was den Inhalt des Briefes betrifft, so ist es schwer, eine ordentliche Uebersicht zu gewinnen. Schon Luther klagt darüber, daß der Verfasser Eins ins Andre wirft, und wenn Eichhorn zum Lobe des Briefs sagt, daß die Uebergänge einfach und na-

türlich sind, so kann ich ihm nicht beistimmen, da ich sie entweder geziert und künstlich oder unbeholfen finde. Der erste Hauptgedanke, welcher eigentlich schon c. 1, 9. anfängt, ist die Warnung vor der προσωποληψία. Dies setzt voraus, daß Unterschiede, worauf man viel Gewicht legte, in hohem Grade vorhanden gewesen sind, daß es also unter den Christen schon Leute von allen Ständen gegeben hat. Dies muß freilich in den hellenistischen Gemeinden ziemlich bald der Fall gewesen sein, denn die antiochenische Gemeinde hätte nicht so große Missionsreisen veranstalten können, wenn nicht reiche Mitglieder darunter waren. Aber wenn Jacobus in Jerusalem aus so großer Entfernung Ermahnungen über Dinge giebt, die er eigentlich nur aus eigner Anschauung kennen lernen konnte, so mußte er doch dergleichen auch in seiner Umgebung vor Augen gehabt haben. Ein zweiter Hauptpunct ist von c. 2, 14. an die Auseinandersetzung des Verhältnisses zwischen πίστις und ἔργα, wobei man so oft gefragt hat, wie sich dies zu der paulinischen Lehre verhalte. Es haben indeß schon Viele, besonders Eichhorn, aus einander gesetzt, daß man nicht zu voreilig aus dieser Stelle auf eine Kenntniß der paulinischen Briefe schließen darf. Es könnte auch bloß eine Kenntniß der Lehrweise des Paulus sein, die er ja in Jerusalem aus einander gesetzt hatte. Nun ist aber merkwürdig, daß hier gerade dasselbe Beispiel für die Werke gebraucht wird, was Paulus für den Glauben anwendete, nemlich das des Abraham; ja es wird auch die Rahab als Beispiel angeführt, was auch Hebr. 11, 31. vorkommt. Soll also wegen Abraham auf die paulinischen Briefe recurrirt werden, so muß wegen Rahab auf den Hebräerbrief recurrirt werden, unser Brief würde also in eine sehr späte Zeit fallen. Unter jüdischen Lehrern war es jedoch sehr gewöhnlich, das Beispiel der Rahab anzuführen, so daß wir hierin also nicht eine Bezugnahme auf den Hebräerbrief sehn können; den Abraham aber gebrauchte Paulus nicht bloß als Beispiel, sondern er bezog seine ganze eigenthümliche Lehrweise auf denselben, indem er auf ihn den eigentlichen Bund des Volkes mit Gott zurückführen wollte, während

er das Gesetz als zwischeneingekommen betrachtete. So konnte also diese Bezugnahme des Paulus auf Abraham leicht bekannt sein. — Wenn es nun im Briefe heißt: „der Glaube ohne Werke ist todt", so ist dies dasselbe, wie wenn Paulus den Glauben als durch die Liebe thätig setzt; und unser Verfasser versteht unter den Werken nicht die gesetzlichen Werke als vorgeschriebene, sondern die aus dem Glauben hervorgegangenen, und es sind also eben die Werke der Liebe. Der Begriff der *πίστις* ist aber ein andrer, als bei Paulus, da sie c. 2, 19. auch den Teufeln zugeschrieben wird, während es bei Paulus das Vertrauen auf die göttliche Verheißung ist, und nie würde dieser gesagt haben, daß der Monotheismus an sich der wahre Glaube sei. Wenn also eine genaue Beziehung auf die paulinische Theorie hier wäre, so müßte das Ganze anders gestellt sein. Das *σὺ πιστεύεις ὅτι ὁ θεὸς εἷς ἐστιν*, das Princip des Monotheismus, steht wieder in genauem Verhältnisse damit, daß die innere Ueberschrift bloß das allgemein Monotheistische bezeichnet, nicht aber das Christliche. Hier scheint also die Richtung gar nicht auf die paulinische Lehrweise zu gehn, sondern auf das, was auch Paulus an den Juden als solchen tadelt, nemlich daß sie glaubten, durch die ihnen anvertraute Erkenntniß Gottes und des Gesetzes gerecht werden zu können. So ließe sich auch denken, daß Abraham und Rahab als stehende Beweise hineingekommen sind, Letztere, weil sie Heidinn war, Ersterer wegen der Werke. So scheint es also möglich, daß hier durchaus gar keine Notiz von der paulinischen Theorie zum Grunde liegt, und dies würde allerdings wieder für eine sehr zeitige Abfassung des Briefes sprechen, denn wenn der Verfasser von der Selbstgenügsamkeit der Erkenntniß ohne die Ausübung reden wollte, so hätte er zu einer Zeit, wo die paulinische Theorie im Umlauf war und Wurzel gefaßt hatte, es nicht auf diese Weise thun können, ohne letztere zu berücksichtigen. Wäre aber hiernach der Brief früher, so könnte er nicht in die außerpalästinischen Gegenden gerichtet sein, was doch in der Ueberschrift zu liegen scheint. So kommt man also durch die eine Indication immer zu einer

andern Vermuthung, als durch die andere; und dies ist dem Ganzen keineswegs günstig und kann leicht auf die Vermuthung bringen, daß es mit dem Briefe so gewesen, wie Hieronymus sagt, ab alio quodam sub nomine ejus edita asseritur. Nun ist das gar nicht zu läugnen, was Luther über den Brief sagt, daß ihm die rechte evangelische Art fehle. Es ist wirklich die Erwähnung im Anfange des 2. Cap. und späterhin der Bezug auf die Wiederkunft des Herrn c. 5, 7. das einzige eigentlich Christliche, wogegen die erste Ermahnung und die Warnung vor *προςωποληψία* sehr gut von einem jüdischen Obersten an die Synagoge ergehen konnte. Im zweiten Theile (c. 3, 1. bis c. 4, 12.) ist die Polemik gegen einen egoistischen Wetteifer der eigentliche Hauptgedanke. Andere fassen dies freilich anders, aber wenn man nicht das Ganze in mehrere kleine Stücke zerreißen will, so kann ich es nicht anders, als so, ansehn. Dies ist ebenfalls nichts speciell Christliches. Nur im letzten Theile (c. 4, 13. bis c. 5, 12.) liegt allen Ermahnungen die Rücksicht auf die *παρουσία τοῦ κυρίου* zum Grunde. Dies ist offenbar die Vorstellung eines Christen, aber es ist so wenig, wie möglich, von dem eigenthümlich Christlichen darin, so daß es den Character des noch nicht völligen Geschiedenseins des Judenthums vom Christenthum zu haben scheint. Zuletzt (c. 5, 13—20.) folgen noch einige besondere Ermahnungen ohne bestimmten Character.

Es ist gar nicht leicht, auf ein einfaches Resultat zu kommen. Wollen wir, der Indication des Namens folgend, die Schrift in die eigentlich canonische Zeit der apostolischen Schriften setzen, so muß sie, da sie an Nationaljuden gerichtet ist, in die früheste Zeit fallen, als noch kein Verhältniß zwischen Juden- und Heidenchristen stattfand. Aber dann können nicht Judenchristen außerhalb Palästina's gemeint sein, denn diese wurden nur zugleich mit Heiden bekehrt, und so war von Anfang an jenes Verhältniß gegeben, worauf Jeder, der um diese Zeit an Judenchristen schrieb, eingehn mußte. Da scheint mir also Nichts übrig zu bleiben, als entweder anzunehmen, daß der Brief aus einer ganz späten Zeit sei,

oder ihm eine ganz andere Richtung zu geben. Was kann ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ heißen? Es war dafür ein bestimmter Sprachgebrauch. Aber wie verhält es sich mit der Eintheilung der 12 Stämme zur Zeit Christi? Sie war seit der Rückkehr aus dem Exil gar nicht mehr vorhanden, und wie die Juden, welche sich zerstreuten, ihre Stammdifferenz aufbewahrt haben sollten, ist schwer nachzuweisen. Aber wenn dies Bewußtsein auch geblieben wäre, und die 12 Stämme ihre Realität noch hatten: so waren doch auch die, welche in Palästina wohnten, unter einander zerstreut, denn der Begriff des Stammes knüpfte sich in der ganzen eigentlich historischen Zeit der Juden an die Landeseintheilung. Nun war aber gar nicht möglich, daß bei der Rückkehr aus der Gefangenschaft diese Eintheilung wieder geltend gemacht wurde, denn nur die Stämme, welche zum Königreich Juda gehörten, kehrten in Masse zurück, nicht die, welche zu Israel gehörten. So vertheilten sich diese über das ganze Land, und wenn man also den Begriff der 12 Stämme genau festhält, so waren alle in der διασπορᾷ; das Land war nicht in derselben Eintheilung geblieben, und die Abstammung dabei gänzlich vernachlässigt worden. So bliebe es möglich, daß der Brief an palästinische Judenchristen gerichtet ist und doch solche Ueberschrift haben konnte. Wer eine solche Ueberschrift wählte, müßte dabei die Vergleichung der alten Zustände im Sinne gehabt haben; davon verräth sich freilich im Briefe Nichts, indeß möglich bleibt es immer. Dann läßt sich der Brief als ein solcher denken, der von den Heidenchristen gar keine Notiz nimmt, aber die Entstehung und Verbreitung christlicher Gemeinschaften im Auge hält. Alle Ermahnungen darin sind recht wohl für einen solchen Zustand geeignet. Das bleibt allerdings wahr, daß, wenn man die Hinweisung auf Christum als die Quelle eines neuen höhern Lebens als die eigentlich evangelische Art auffaßt, diese dem Briefe fehlt, und wenn man dies als die eigentliche Kraft einer christlichen Zusprache anerkennt, so wird man auch nicht viel dagegen einzuwenden haben, daß Luther ihn einen strohernen Brief nennt. Dies

deutet auf eine Auffassung, aus welcher nachher das ebionitische Christenthum kann entstanden sein, und wenn ich den Brief in diesem Verhältnisse denke, so wird er mir ein rechtes Exempel davon. Aber dabei entsteht sogleich ein großer Zweifel. Nemlich von einem solchen Briefe eines Judenchristen an seine palästinischen Stammgenossen würde man erwarten, daß er aramäisch abgefaßt wäre. Die Versuche aber, die man bei neutestamentlichen Schriften gemacht hat, Spuren der Uebertragung aus dem Aramäischen nachzuweisen, gelingen bei diesem Briefe noch weniger, als bei den paulinischen; auch die Structur ist nicht aramäisch. So kann man nicht umhin, den Brief für ein griechisches Original zu halten. Man darf aber nicht glauben, daß das Griechische in Palästina unbekannt war; es gab in Jerusalem hellenistische Synagogen, wo also natürlich die LXX. tractirt wurden, und in Galiläa gab es viele nicht zum jüdischen Volk gehörige Einwohner, und ebenso in Peräa und Decapolis. So würde eine aramäische Schrift, welche für diesen ganzen Umfang bestimmt war, nicht überall verständlich gewesen sein; wogegen man wohl überall eine gewisse Kenntniß des Griechischen voraussetzen konnte.

Eichhorn schreibt dem Verfasser eine gewisse Gewandtheit im Griechischen zu; aber dem kann ich gar nicht beistimmen. Paulus besitzt eine weit größere Gewandtheit, und wenn man dem Johannes auch eine solche nicht eben beimessen kann, so fließt ihm die Sprache doch wenigstens natürlich. Bei Jacobus dagegen ist eine so große Künstlichkeit, welcher doch keine Absichtlichkeit zum Grunde liegen kann, daß man sieht, daß dem Verfasser die Sprache fremd ist. Es ist kaum der Mühe werth, Einzelnes dieserhalb herauszuheben, denn ich glaube, daß Jeder diesen Eindruck bekommen wird, der den Brief unbefangen lies't. Doch will ich ein paar Beispiele anführen, um zu zeigen, was ich bei diesem Urtheile im Auge habe. Cap. 1, 2. ist *ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις* ein unbeholfener Ausdruck, denn *ποικίλος* paßt nicht zu *πειρασμός* und das Verbum auch eigentlich nicht, denn das Eigenthümliche in Beidem kommt nicht zur Geltung, und nur bei

einer gewissen Dürftigkeit des Gedächtnisses in einer Sprache läßt sich eine solche Anwendung unpassender Ausdrücke denken. Cap. 1, 17. ist παραλλαγή ein gewöhnlicher Ausdruck für das Uebergehn aus dem Hellen in das Dunkle; aber τροπῆς ἀποσκίασμα, eine Spur (so erklären wenigstens die Lexicographen das Wort) von Wendung, ist dasselbe wie παραλλαγή und ein höchst gekünstelter Ausdruck, weil ἀποσκίασμα, was hier eine andere Bedeutung hat, wieder in das Gebiet von Schatten und Licht fällt. Ebenso ist V. 18. ἀπεκύησεν vom Geborenwerden aus dem Wort der Wahrheit sehr unbeholfen, da es mehr an das Schwangersein erinnert und sich weniger zum uneigentlichen Gebrauche eignet, als τίκτειν. So würde also der Character der Sprache sehr zu jener Voraussetzung passen. Es wird also noch mehr wahrscheinlich, daß der Brief aus der ersten Zeit des Christenthums ist, aber daß bei dem Verfasser mehr die Auffassung vorwaltete, aus welcher nachher das Ebionitische entstand, so daß ihm der jüdische Monotheismus die Hauptsache war, und das Christenthum nur die vollkommenste Ausbildung desselben. Dann aber kann man sich schwer denken, daß dieser Jacobus derselbe gewesen, der unmittelbarer Schüler Christi und Apostel war, auch nicht der, welcher nachher Bischof von Jerusalem ward und so sehr für die Verbreitung des Christenthums unter den Heiden war.

Sehen wir wieder auf den Inhalt des Briefs und die Behandlungsweise der Gegenstände, so machen diese denselben Eindruck, wie die Sprache. Manches ist darin, was durchaus einen äußerlichen, wunderlichen Typus hat ohne einen innern Gehalt und eigentliche Kraft. Cap. 4, 13—15. sieht man offenbar Einen, der an Juden schreibt; da läuft das Ganze darauf hinaus, daß in den gewöhnlichen Dingen die Vergänglichkeit des irdischen Lebens und die Abhängigkeit von Gott ihnen nicht so gegenwärtig ist, daß sie es aussprächen. Aber dies Bewußtsein kann man wohl haben, ohne es auszusprechen, weil es sich von selbst versteht; jene Worte sind also inhaltslos. Vieles ist Wortschwall, so Cap. 5, 1—6., wo den Reichen solche Vorwürfe gemacht werden,

die man doch Christen nicht eigentlich sollte zu machen brauchen; dabei kommt der Verfasser auf das Innere, die Sinnesänderung, gar nicht. In der bekannten Diatribe über die Zunge c. 3, 1 ff. ist der Wortschwall und die mangelhafte Anknüpfung besonders auffallend. Die Bilder sind gar nicht recht passend, und es ist erstaunlich wenig Zusammenhang. — Wenn man nun dies, was ziemlich durch den Brief hindurchgeht, betrachtet, so scheint es mit ihm überhaupt eine andere Bewandtniß zu haben, man müßte denn die ungewöhnliche Behandlung mit auf die Unbeholfenheit in der Sprache schieben. Es entsteht die Ansicht, daß der Brief ein späteres Product und eigentliches Machwerk ist, d. h. ohne zugleich eine That zu sein, und ohne daß der Verfasser sich ein bestimmtes Publicum gedacht hat.

So haben wir zwei Hypothesen über den Brief, die sich entgegenstehn und beide Vieles für sich haben, die eine, wenn man von den äußern Indicien ausgeht und das betrachtet, was im Briefe nicht behandelt ist, die andere, wenn man auf das sieht, was im Briefe wirklich behandelt wird, und darauf, wie der Zusammenhang im Ganzen ist. Es frägt sich, ob es nicht etwas Drittes giebt, worin sich Beides vereinigen läßt; und das ist allerdings der Fall, wenn man sich eine Beziehung des Einen auf das Andere denkt und bei der Stelle des Hieronymus stehn bleibt, daß Einer den Brief im Namen eines Andern edirt habe. Dahin gehören alle die Fälle von zweifelhaft gemachten Briefen in unserm neuen Testament: wenn der zweite Brief Petri nicht von Petrus ist, so hat ihn ein Anderer in seinem Namen edirt, und ebenso, wenn die drei Pastoralbriefe nicht von Paulus sind. Beim ersten Briefe an Timotheus habe ich mir das so erklärt, daß der Verfasser sich bewußt gewesen ist, sich lauter paulinische Gedanken angeeignet zu haben, und deshalb ihm den Namen des Paulus nach damaliger Methode vorgesetzt hat. Wenn wir uns nun denken, daß Jemand unsern Brief im Namen des palästinischen Apostels Jacobus geschrieben und Erinnerungen aus seinen Vorträgen nicht auf die glücklichste Weise und in einer Sprache zusammen-

gestellt hat, die ihm selbst nicht geläufig war: so erklärt sich dadurch Alles auf eine Weise, welche zugleich durch die älteste patristische Angabe unterstützt wird, und dies ist die Annahme, bei der ich am liebsten stehn bleibe, um die Entstehung und Abfassung dieses Briefs zu erklären.

§. 100.

Wenn wir nun eine Zusammenstellung machen, wie sich die sieben katholischen Briefe zu ihrem canonischen Ansehn verhalten, so würde die Sache so zu stehn kommen, daß 1. Joh. und 1. Petr. am meisten Wahrscheinlichkeit für sich haben, den Aposteln anzugehören, denen sie zugeschrieben werden, und zwar 1. Joh. noch mehr, als 1. Petr.; dagegen 2. Joh., Jud. und Jacob. sind wohl nicht apostolische Briefe, aber man kann ihnen nicht absprechen, eigens erlassene Briefe zu sein, die sich auf Abweichungen und Unordnungen in der Kirche beziehn. 2. Petr. und 3. Joh. scheinen am wenigsten etwas Aechtes an sich zu haben; 3. Joh. macht zwar keinen Anspruch, dem Apostel anzugehören, stellt sich aber wie 2. Joh. und ist ein mehr rhetorisch als practisch entstandenes Product. Dasselbe muß von 2. Petr. gesagt werden, besonders in Beziehung auf Jud. — Gehn wir darauf zurück, daß 1. Joh. und 1. Petr. allein das älteste Zeugniß, das wir kennen, für sich haben, das des Papias, so sind diese allein als protocanonisch anzusehn. Der Jacobusbrief ist zwar zeitig in den Canon gekommen (schon in der Peschito), da er aber immer streitig gewesen ist, so stellt er sich mehr zu den zweiten, als zu den ersten. Wenn sein Inhalt aus den Vorträgen eines apostolischen Jacobus genommen, die Zusammensetzung aber eine spätere ist, so behält sein Inhalt den Anspruch, einer apostolischen Zeit anzugehören, die Schrift selbst aber kann dem 1. Joh. und 1. Petr. nicht gleichgestellt werden.

Nehmen wir aber einmal alle katholischen Briefe zusammen und fragen nach ihrer canonischen Dignität, wenn wir sie als eine eigne Abtheilung neutestamentlicher Schriften betrachten, so

enthalten sie wenig Eigenthümliches, das so in das Wesen der christlichen Lehre hineingehörte, daß uns ohne diese Briefe ein ursprüngliches Document dafür fehlen würde. Sie erscheinen also gewissermaßen als entbehrlich. Dabei haben sie aber alle etwas an sich, wovon man, wenn man es auch als canonisch annimmt, doch keinen Gebrauch machen kann. Dies gilt sogar von den beiden Briefen, die wir obenan stellen. So hat 1. Joh. den Begriff einer Sünde zum Tode, was ein Punct für die christliche Moral wäre als Parallele zu der Stelle von der Sünde wider den heiligen Geist. Aber wir können diese Stelle in der christlichen Lehre nicht anwenden, da der Begriff gar nicht bestimmt ist, und die Auslegung also immer nur willkürlich sein würde. Angenommen, diese Stelle bezöge sich auf einen mündlichen Unterricht zurück, wie es wahrscheinlich ist, so sind wir nicht im Stande, diese Aeußerung so zu benutzen, wie die ursprünglichen Leser, da jener uns fehlt. — Der erste Brief Petri hat die bekannte Stelle von der Predigt an die Geister im Gefängniß, woraus man ein Dogma zu machen gesucht hat, sofern im apostolischen Symbolum die Stelle von der Niederfahrt Christi zur Hölle sich darauf stützt, obwohl es noch zweifelhaft ist, ob es neben dem sepultus nicht doppelter Ausdruck für dasselbe ist, da es in den ältesten Formen dieses Bekenntnisses fehlt. Aber immer wäre es doch nicht ein eigentlicher Lehrsatz, sondern ein Punct in der geheimnißvollen, verborgenen Geschichte Christi zwischen seinem Tode und seiner Auferstehung. Aber so wie diese Vorstellung dort ausgeführt ist, läßt sie sich durchaus nicht fixiren. — Aehnlich ist Jac. 5, 14. 15. die Stelle von dem Gebet und der Salbung der Kranken. Wenn man sagt, daß daraus die römische Kirche ihr Sacrament der letzten Oelung gemacht hat, so wäre das doch mit dem ganzen Zusammenhang der Stelle im Widerspruch, denn hier ist es ein Heilmittel, während die letzte Oelung in der katholischen Kirche ein Sterbesacrament ist. Also ist dies doch auch etwas, was wir lediglich jener Zeit zurückgeben müssen und nicht als eine allgemeine Vorschrift ansehn können.

Wenn wir also sagen müssen, unentbehrliche Stützen für die christliche Lehre und Aussprüche, wodurch andere christliche Lehrstücke in ein bestimmtes Licht gesetzt werden, haben wir in diesen Briefen nicht, und dazu haben sie alle etwas, was aus dem Gemeingebiet der christlichen Lehre herausgeht, so folgt, daß sich nicht behaupten läßt, daß es ein großer Schaden gewesen wäre, wenn diese ganze Abtheilung in unserm Canon fehlte. Daraus will ich aber weiter gar Nichts schließen, als daß der Begriff des Canons historisch aufzufassen und nicht aus der Nothwendigkeit des Inhalts entstanden ist. Von Zurückweisen einzelner Schriften aus dem Canon ist daher gar nicht die Rede.

Die große Genauigkeit, mit welcher Eusebius überall, wo er von Schriften älterer Zeit spricht, sich bemüht, nachzuweisen, aus welchen Schriften die älteren Lehrer Zeugnisse genommen haben, ist als eine Gesinnung der älteren Kirche der Grund der Unterscheidung, die man zwischen Proto- und Deuterocanonischem gemacht hat. Auch in neuerer Zeit hat man die Regel aufgestellt, aus deuterocanonischen Schriften keine Glaubensartikel zu begründen, welche nicht auch in den protocanonischen Schriften enthalten sind. Dies ist eigentlich dasselbe, was ich gesagt, daß sie keinen eigenthümlichen canonischen Werth haben, insofern man ihnen keine normale Dignität beilegt.

Fünftes Capitel.

Der Hebräerbrief.

§. 101.

Den Brief an die Hebräer habe ich nicht gleich nach den paulinischen, sondern erst hierher gestellt, weil er in Beziehung auf den Canon in einem gewissen Verhältnisse zur Apocalypse steht. Denn wenn die katholischen Briefe größtentheils als deuterocanonisch angesehn werden, so dürfte man diese beiden Schriften gleichsam hemicanonisch nennen, da jede von ihnen durch die andere canonisch geworden ist. Da die lateinische Kirche den Hebräerbrief

nicht annahm, die griechische aber die Apocalypse nicht, so brachte Hieronymus den Hebräerbrief in den lateinischen Canon, während ziemlich um dieselbe Zeit die Apocalypse in den griechischen aufgenommen ward, ohne daß dadurch der Zweifel aufhörte, ob ersterer dem Paulus, letztere dem Johannes angehöre. Die neueren Critiker haben dies freilich nicht so anerkannt und oft die Aeußerungen, welche Zweifel gegen die Apocalypse vorbrachten, nicht gehörig gewürdigt, und ebenso scheint man zu voreilig aus der Aufnahme des Hebräerbriefs in den Canon auf die Anerkennung seines paulinischen Ursprungs geschlossen zu haben. Wir finden auch in der griechischen Kirche bei Clemens von Alexandrien und Origenes bestimmte Zweifel, ob der Hebräerbrief von Paulus sei, aber keineswegs ist derselbe deswegen nicht in der Kirche gebraucht worden.

Bis jetzt herrschen über diesen Brief in Beziehung auf fast alle Puncte, welche die neutestamentliche Critik zu behandeln hat, entgegengesetzte Meinungen. Die Fragen, von wem, an wen, in welcher Grundsprache und wann er geschrieben ist, sind immer noch streitig.

Um nun zu sehn, wie die Sache steht, wollen wir zuerst nach der kirchlichen Anerkennung fragen, d. h. nach dem Urtheil und der Ueberlieferung der ältern Zeit, wobei man immer unterscheiden muß, was auf irgend einem Zeugnisse beruhn will und also Ueberlieferung ist, und was eigentlich Urtheil ist. Da scheint mir nun die Sache so zu liegen, daß auch das Aelteste darüber nur Urtheil ist, und das Einzige in allen Stellen über den Brief, was als Ueberlieferung auftritt, ist bei Tertullian (de pudicit. c. 20.), also weder sehr alt, noch in einer Gegend, die schon in der frühern Zeit in den größern allgemeinen kirchlichen Verkehr gehört hätte. Es heißt: exlat et Barnabae titulus ad Hebraeos, und utique receptior apud ecclesias epistola Barnabae illo apocrypho Pastore. Das Erste ist Ueberlieferung, das Zweite Urtheil, denn der Pastor des Hermas war auch früher im Canon, also ist diese Vergleichung zu Gunsten unsers Briefs Urtheil Ter-

tullians. Aber wir dürfen gar nicht daraus folgern, daß die Ueberlieferung eine ursprüngliche war, sondern wir müssen nur sagen: das Urtheil, daß diese Schrift dem Barnabas angehöre, war im Kreise des Tertullian so weit verbreitet, daß es ihm als Ueberlieferung erschien.

Die Schrift selbst giebt keinen Verfasser an; sie beginnt ohne die Formel, womit Briefe anzufangen pflegen, und hat zwar den Schluß eines Briefes mit Grüßen und Segenswünschen, wie die paulinischen, aber ohne auch hier den Verfasser zu nennen. Woher ist es nun gekommen, daß der Brief späterhin lange Zeit für paulinisch gehalten ist? Wenn wir sehr zeitig schon Zweifel an solchem Ursprunge finden, so folgt daraus doch, daß vorher schon behauptet worden war, daß er paulinisch sei. Woher sich aber diese Behauptung schreibt, wissen wir gar nicht. Wenn aber Origenes (bei Euseb. h. e. VI, 25.) sagt, der Brief könne der Sprache nach nicht von Paulus sein, sondern dieser müsse sich auf irgend eine Weise eines Andern bei der Schreibung desselben bedient haben: so folgt daraus, daß, wenn eine irgend sichere Ueberlieferung dagewesen wäre, ein Zweifel aus solchen Gründen in der damaligen Zeit nicht entstanden sein würde. Allerdings läugnet Origenes nicht ganz den paulinischen Ursprung, denn er sagt, die Gedanken seien paulinisch, aber er behauptet auch Nichts weiter, als einen solchen Lehrtypus, also daß der Brief aus der paulinischen Schule sei. Bei einer sichern Ueberlieferung würde sich der Zweifel nicht so weit hinausgewagt haben. Selbst Hieronymus, ungeachtet er dem Briefe den canonischen Platz vindicirt, sagt „Paulus, oder wer sonst diesen Brief geschrieben haben mag", ferner: „wenn Jemand diesen Brief gelten lassen will", und, es sei ungewiß, wer ihn geschrieben, Einige sagten, Barnabas, Einige, Lucas, Andere, Clemens von Rom. Da ist also nichts Anderes, als die Anerkennung der Schule und das Abweisen der Person des Paulus. Photius sagt (bibl. cod. 232.), Hippolytus und Irenäus hätten geläugnet, daß der Brief paulinisch sei. — Die Zweifel setzen also zwar eine Behauptung

voraus, doch nur so, daß diese ein Urtheil ist. Nun ist aber auch wahr, daß die Zweifel in späterer Zeit wachsen, denn wenn wir die alexandrinische Reihe betrachten, so sagt Clemens (bei Euseb. h. e. VI. 14.), Paulus habe den Brief hebräisch geschrieben, und Lucas ihn ins Griechische übersetzt, während Origenes nur die Gedanken als paulinisch anerkennt. Dies beweis't aber eben nur, daß die Behauptung des paulinischen Ursprungs sich nicht hat weiter geltend machen können.

Wir müssen also suchen, aus innern Gründen zu erforschen, wie die Meinung, daß der Brief von Paulus sei, ursprünglich entstanden ist, wenn der Verfasser sich nicht zu erkennen giebt, und eine Ueberlieferung darüber nicht dagewesen ist. Keineswegs aber darf die von Tertullian angeführte Meinung, daß Barnabas der Verfasser sei, so gering angeschlagen werden, wie von Bleek, als sei sie doch nur im proconsularischen Africa verbreitet gewesen oder gar nur eine Vermuthung Tertullians. Vielmehr ist sein Ausdruck so beiläufig und so bestimmt, daß man nicht glauben kann, er habe einen Widerspruch dagegen zu befürchten gehabt; also muß er diese Meinung doch für die allgemein angenommene gehalten haben, auch kann sie wohl nicht auf das proconsularische Africa beschränkt gewesen sein, da der Zusammenhang dieser Kirche mit den andern lateinischen zu groß war. Man muß also diese beiden Meinungen als die ältesten einander gegenüberstellen; die andere, daß Paulus der Verfasser sei, war namentlich in der griechischen Kirche allgemein. Mit der letztern hängen auch die Ansichten über Lucas und Clemens Romanus zusammen, denn sie gehn davon aus, daß Paulus den Brief habe durch einen Andern schreiben oder übersetzen lassen. Nun freilich als auf einer geschichtlichen Ueberlieferung ruhend kann man die eine Meinung so wenig ansehn, wie die andere; wir können also nur fragen, was aus der Beschaffenheit des Briefes selbst hervorgeht. Die Frage aber, von wem der Brief sei, hängt so genau mit den andern zusammen, an wen und aus welcher Zeit er sei, daß wir diese nicht von einander trennen dürfen.

§. 102.

Es frägt sich also zunächst, wer die in der äußern Ueberschrift genannten Ἑβραῖοι sind. Das Wort kommt im engern und weitern Sinne vor; ursprünglich war es Volksname, und daher konnten alle Nachkommen Abrahams so genannt werden. Aber damals wurden Hellenisten und Hebräer unterschieden, obgleich in anderm Sinn Ἑβραῖοι auch die Hellenisten bezeichnen konnte, wenn es dem Ἕλληνες gegenüberstand; so nennt sich Paulus einen Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων, um seine ächt jüdische Abstammung zu bezeichnen, obgleich er wahrscheinlich ein Hellenist aus Cilicien war. So sehen wir also schon in der Ueberschrift eine Ungewißheit. Sie kann entweder alle Judenchristen, oder Judenchristen, die nicht Hellenisten, sondern in Palästina waren, bezeichnen. Beide Meinungen haben ihre Vertheidiger gefunden. Denken wir uns aber eine Schrift an die Judenchristen überhaupt gerichtet, so fragt sich, wie ein solches Publicum in Anspruch genommen werden konnte. Nur auf dem Wege der gewöhnlichen Publication eines Buchs; dann ist es aber kein Brief. Wir kommen also auf die Frage, wie es um das Briefliche in dieser Schrift steht. Sie fängt an, wie eine Abhandlung, aber der briefliche Schluß ist da. Wie verhält sich nun dies Ende zu jenem Anfange? Darüber sind auch verschiedene Meinungen; man kann sagen, das Briefliche findet sich erst in dem, was man einen Anhang zu der Schrift nennen kann, also von V. 17. oder V. 18. des letzten Capitels an, wo die Anrede in einzelnen Vorschriften und Wünschen constant fortgeht; da ist eine Art von Schluß schon V. 21., nach welchem noch ein Zusatz folgt. Nach einer andern Ansicht aber kann man sagen, daß sich schon im Briefe selbst solche Anreden finden und Spuren, welche die Aehnlichkeit mit einem Briefe gar zu stark an sich tragen; dies verstärkt sich immer mehr und tritt also am Ende am unverkennbarsten hervor. Beide Ansichten lassen sich mit einander vermischen; man kann sagen: der Verfasser hat sich unsere Schrift von Anfang an als einen Brief gedacht, d. h. er hat bestimmte Leser im Auge gehabt,

denen diese Schrift sollte zugefertigt werden; er hat sich aber nicht an die gewöhnliche Form gebunden, weil der Inhalt etwas allgemein Theoretisches war; so wie er aber diese theoretische Abhandlung schließt und das Paränetische, was immer schon da war, mehr heraushebt, so tritt die briefliche Form besonders hervor. Man kann aber auch sagen, der Verfasser hat sich seine Schrift nur als Abhandlung gedacht, welche für ein bestimmtes Publicum, doch ohne locale Einheit, gelten sollte; nun aber kann sich ihm am Ende der Schrift eine Gelegenheit ergeben haben, seine Abhandlung an einen bestimmten Ort zu senden und bestimmten Personen, die mit zu seinem Publicum gehörten, etwas Besonderes zu sagen, und daher kam erst zu Ende das Briefliche hinein. Da wir nun Nichts haben, was der einen Ansicht vor der andern den Ausschlag geben könnte, so kommen wir noch gar nicht weiter.

Der Hauptinhalt der Schrift ist eine Vergleichung des Christenthums mit dem Judenthum von der Idee des Judenthums aus, nemlich von der Idee des Tempels als Sitzes der besondern Gegenwart Gottes für das auserwählte Volk und von der Idee des jüdischen Priesterthums als Vermittlung zwischen Volk und Gott. Durch diese Vergleichung soll die Vorzüglichkeit des Christenthums gezeigt werden. Nun geht der Verfasser in verschiedener Beziehung dabei sehr ins Einzelne. Das Erste ist eine zwiefache Theorie der priesterlichen Würde, indem er die auf der Abstammung beruhende levitische und die aller Abstammung entbehrende des Melchisedek sich gegenüberstellt und diese vom Verhältnisse zu Abraham aus über jene erhebt. Dies ist ganz im Geiste der jüdischen Dialectik und deutet auf einen Verfasser, der darin geübt ist, und auf ein Publicum, welches das goutiren und verstehn konnte. Das Zweite ist, daß der Verfasser auf das Einzelne der priesterlichen Verrichtungen eingeht, wie sie an eine bestimmte Localität gebunden waren, und diese ganze Auseinandersetzung hat allerdings den Character, daß der Tempeldienst als noch bestehend dargestellt wird, z. B. wenn c. 8, 4. gesagt wird, wenn wir Christum bloß auf der Erde betrachteten, so könnte er gar

kein Priester sein, denn da bestehn die Priester in ihrem Geschlecht nach den Vorschriften Mosis; Christi λειτουργία aber wird als eine himmlische beschrieben; dasselbe wird in c. 9. gesagt. Daraus scheint hervorzugehn, daß die Schrift abgefaßt ist, so lange der Tempeldienst noch bestand, und als noch keine überwiegende Wahrscheinlichkeit war, daß er aufhören würde, also vor dem Anfange des jüdischen Krieges, denn dessen Ausgang konnte der Sachkundige wohl voraussehn. Die ganze Auseinandersetzung konnte gar nicht gemacht werden, wenn diese Einrichtungen, auf die ein so hoher Werth gelegt wurde, schon aufgehört hatten.

Sehn wir nun von hieraus, als dem eigentlichen Centrum des Briefes, wieder nach den beiden Fragen über den Verfasser und die Leser hin, so müssen wir in Beziehung auf jene beiden alten Meinungen sagen, daß sowohl Paulus als Barnabas recht gut das geschrieben haben kann. Beide hatten diese Bekanntschaft mit dem jüdischen Cultus: Paulus hatte diese rabbinische Schule gemacht und war in dieser Art der jüdischen Beweisführung geübt; Barnabas war ein Levit, zwar von Geburt ein Cyprier, also ein Hellenist, aber er hatte in Jerusalem ein Grundstück, das er bei der Gütergemeinschaft verkaufte (Act. 4, 36.); als Levit mußte er diese Kenntniß haben und auch einen hohen Werth auf das jüdische Priesterthum legen. Was die Leser betrifft, so hat man gesagt, man könne nicht bei allen Judenchristen überhaupt ein solches Interesse am jüdischen Tempeldienst voraussetzen, sondern nur bei den palästinischen. Aber dies scheint mir nicht richtig zu sein, denn daß damals so viele hellenistische Juden in Jerusalem wohnten, daß sie dort ihre eigne Synagoge hatten, kann doch nur im Interesse am Tempel, im Wunsche, am Dienst desselben Theil zu nehmen und in seiner Nähe zu sterben, seinen Grund haben. Wenn man dies nicht berücksichtigt, kömmt man freilich leicht dahin, zu sagen, der Brief könne nur an palästinische Judenchristen gerichtet sein, die den Tempeldienst vor Augen hatten. Eine bestimmte Entscheidung läßt sich also daraus noch nicht geben.

Nun fragt sich, was sich etwa aus andern Umständen entnehmen läßt, entweder aus der ganzen Behandlungsweise, dem Stil, der Sprache, oder aus einzelnen Stellen. Stil nehme ich nicht im bloß grammatischen Sinne, sondern alles, was nicht als Gedankenmittheilung, sondern als Darstellungsmittel und Erläuterung darin ist, gehört nebst der Sprache dazu. Wie verhält sich nun dies zu Paulus? Die Argumentationsweise kann, wie schon gesagt ist, ihm eben so gut zukommen, allerdings aber, wenn wir etwas mehr ins Einzelne gehn, so müssen wir mit dem Urtheil der Andern übereinstimmen, daß hier nicht der paulinische Stil ist [1]). De Wette hat (§. 161.) eine große Menge solcher sprachlichen Bemerkungen aufgeführt, und diese Zusammenstellung ist sehr gut. Er zeigt, wie solche Ausdrücke, die dem Paulus sehr geläufig sind, im Briefe ganz fehlen, und dagegen Phrasen und Ausdrücke vorkommen, die in den paulinischen Briefen sich gar nicht finden. Aber ich glaube, man kann hierin noch weiter gehn und sagen, die ganze Vorstellung, daß Christus als Hoherpriester dargestellt wird, sei nicht in der Art und Weise des Apostels. Ich will damit gar nicht behaupten, daß dieser Gedanke ihm nicht hätte kommen können; aber da in allen seinen Briefen doch auch seine Tendenz ist, das neue Testament mit dem alten zu vergleichen, so hätte auch dies sehr auf seinem Wege gelegen; aber er faßt die Sache immer von einer andern Seite, ihm ist das Gesetz, nicht der Tempeldienst, die Hauptsache bei der Vergleichung, und er nimmt weit mehr die Richtung auf die geistige Kraft, als auf das Symbol. Der ganze Inhalt macht es daher nicht wahr-

1) Erst. Entw. Daher auch die griechischen Kirchenväter, die den Brief als Paulinisch gelten lassen, doch davon ausgehn, Paulus habe ihn hebräisch geschrieben und das griechische sei von einer andern Hand. Allein es müßte dann keine Uebersezung sein, da das aramäische sich einem solchen Periodenbau nicht fügt, sondern eine Umarbeitung und zwar, da der Periodenbau hier sehr in die Gedankenstellung eingreift, eine solche, daß der Umarbeiter ihn auch ebensogut könnte geschrieben haben.

scheinlich, daß Paulus den Brief geschrieben haben sollte. Schon die Anlage hat etwas dem Apostel ganz Fremdes. Doch kann ich nicht beistimmen, wenn De Wette sagt, die Ansicht über Gesetz und Glauben sei im Hebräerbrief anders, als bei Paulus. In dieser Hinsicht ist wohl kein solcher Gegensatz, daß der Brief nicht von Paulus oder einem seiner Schüler herrühren könnte; dies stimmt auch mit dem, was Origenes sagt, überein. Allerdings aber, wenn die Ansicht des Paulus über das Judenthum diesen Weg eingeschlagen hätte, so müßte sich eine Neigung dazu wohl auch in den andern paulinischen Briefen zeigen, und deshalb kann dieser Brief nicht gut von Paulus sein. — Dächte man dagegen an Barnabas als Verfasser, so müßte es Jeder natürlich finden, daß eine gewisse Uebereinstimmung der Ansichten zwischen ihm und Paulus gewesen sein muß, und dazu mußte er als Levit besonderes Interesse am Tempeldienst nehmen. Aber es sind zwei Umstände dagegen. Es giebt noch jetzt einen Brief unter dem Namen des Barnabas, welcher seinem ganzen Inhalte nach mit dem Hebräerbriefe sehr übereinstimmt, aber doch auf einem ganz andern Wege dahin kommt. Der Verfasser ist nemlich ein Vertheidiger der typischen Erklärung aller jüdischen Einrichtungen im Gegensatz gegen die buchstäbliche und sieht diese letztere als Grund des Verderbens des Judenthums an. Ganz anders im Hebräerbrief, wo vielmehr das Buchstäbliche als das Richtige angesehn wird, aber als ein Uebergang zum Christlichen, der für sich nicht genügt. Nun ist freilich der unter dem Namen des Barnabas vorhandene Brief noch bestritten, und man kann das also nicht als eine völlige Einwendung ansehn und es nur so stellen: wenn dieser Brief von Barnabas ist, so kann der Hebräerbrief nicht von ihm herrühren. Wollte man aber jenen Brief des Barnabas für unächt erklären und dagegen den Hebräerbrief als von ihm verfaßt ansehn, so ist ein anderer Umstand dabei wohl zu beachten, den auch Bleek hervorhebt. Wenn man nemlich das Verhältniß des Paulus zu Barnabas in der Apostelgeschichte genau betrachtet, so geht daraus hervor, daß Paulus dem Barnabas im Gebrauch der Rede über-

legen gewesen ist, denn überall tritt Paulus als der redende, thätige auf [1]). Dagegen zeigt der Hebräerbrief eine weit größere Gewandtheit in der Sprache, als die paulinischen Briefe. Nun kommt freilich das wohl vor, daß Jemand im mündlichen Sprechen nicht sehr fertig ist und doch in der schriftlichen Rede vorzüglich. Also ist auch dies keine hinlängliche Einwendung gegen die Abfassung des Hebräerbriefs durch Barnabas. Nun aber ist auch im Briefe selbst eine Stelle, welche sehr bestimmt gegen Barnabas zu sprechen scheint, nemlich Cap. 2, 3. Es ist offenbar, daß Keiner von den Zwölf das geschrieben haben kann, aber eben so wenig Paulus oder Barnabas, denn diese waren Coetanen der Apostel, und es war keine Zeit zwischen denen, die Christum gehört hatten, und jenen verflossen. Auch hebt Paulus es immer bestimmt hervor, daß er sein Christenthum nicht von den andern Aposteln habe; Barnabas aber war in Jerusalem ansässig, wo er als cyprischer Levit wahrscheinlich die Tempelgeschäfte seiner Landsleute besorgte, und hat also wahrscheinlich Christum selbst gehört; er gehörte zu den ersten Mitgliedern der Gemeinde zu Jerusalem. Wenn man aber aus jener Stelle hat schließen wollen, daß diejenigen, an welche der Brief gerichtet war, nicht die Apostel zu Lehrern gehabt haben können, so folgt das keineswegs daraus, denn es kann ja die zweite Generation gewesen sein. Nur der Verfasser selbst kann nicht Zeitgenosse der Apostel sein. So werden also die beiden ältesten Meinungen über den Ursprung des Briefs beseitigt.

§. 103.

Es fragt sich, ob sich nun noch irgend Etwas über den Verfasser des Hebräerbriefs vermuthen läßt. Die Art, wie Lucas [2]) und

---

1) Vergl. Act. 14, 12.

2) Erst. Entw. Man kann wohl sagen, wer die Eingänge des Lucas geschrieben hat, könne möglicherweise des Stils wegen auch diesen Brief geschrieben haben; aber das ist auch alles und positiveres läßt sich bei einer so kleinen Probe nicht sagen. Aber es ist kein Grund vorhanden,

Clemens [1]) als Verfasser angesehn werden, zeigt, daß diese Meinung der, daß es Paulus sei, so untergeordnet ist, daß von ihr nicht mehr die Rede sein kann. Man hat gesagt, ein bedeutender Mann in der Kirche muß der Verfasser auf jeden Fall gewesen sein nach dem Eindrucke, den der Brief ganz natürlich macht, und da dieser vor dem jüdischen Kriege geschrieben sein muß, so ist wahrscheinlich, daß es ein Mann sei, von welchem die Apostelgeschichte Spuren enthält. Aber einen Einzelnen bestimmt herauszuheben, ist doch ganz willkürlich. So haben Einige den Silas, Andere den Aquila genommen; von Timotheus konnte nicht füglich die Rede sein, weil er im Briefe selbst vorkommt. Aber was wir von dem Einen und dem Andern wissen, enthält keinen irgend näheren Fingerzeig. Eine andere Meinung ist seit Luther aufgekommen, nemlich daß Apollos der Verfasser sei, welcher seitdem Viele beigetreten sind. Doch zuvor will ich noch einen Umstand betrachten, wegen dessen Bleek den Silas und Andere aus Jerusalem als Verfasser abweisen will. Der Tempel wird nemlich im Briefe so beschrieben, wie ihn Salomo gebaut hatte; nun aber erzählt Josephus, daß nach der ersten Zerstörung des Tempels das Allerheiligste leer war, weil Alles geraubt war; es müsse also, sagt Bleek, wer aus Jerusalem war, den Tempel und den Gottesdienst genau kennen, ein Solcher also könne das Allerheiligste so nicht beschrieben haben. Aber dies scheint mir nicht so zu sein. Erstlich kam es dem Verfasser bloß darauf an, den Tempeldienst in seiner Herrlichkeit darzustellen und doch das Christenthum darüber zu setzen; er konnte also, wenn er auch die Veränderung recht gut wußte, doch es übersehn, daß durch die

dem Lucas eine solche Beschäftigung mit dem Judenthum zuzutrauen. Aber wenn er sich — mit Paulus in Jerusalem — damit beschäftigt, so würde er nicht etwas ins Allerheiligste gesezt haben, was nicht mehr darin war.

1) Erst. Entw. Clemens Rom. hat in seinem Briefe Stellen, die dem Hbrbr. ähnlich sind; allein sie sind auch wahrscheinlich demselben entnommen und das übrige stellt keine Aehnlichkeit dar.

Schuld der ungünstigen Umstände nicht Alles mehr in derselben Art war. Ferner aber ist auch ungewiß, ob das unter dem Volke so bekannt war, da das Allerheiligste nicht betreten werden durfte. Im Talmud finden wir zwar eine Tradition, daß die Bundeslade und das Uebrige von Jeremias gerettet sei und zur Zeit des Messias wieder zum Vorschein kommen sollte; aber außer bei den Rabbinen braucht diese Tradition nicht so bekannt gewesen zu sein [1]).

Ehe ich mich aber über die Hypothese über Apollos näher erkläre, muß ich noch einmal auf die Frage zurückgehn, wer die Ἑβραῖοι gewesen sind, oder wenn wir die Ueberschrift als unächt ansehn, welche Leser eigentlich angeredet werden. Denn es giebt auch Stellen, welche zu zeigen scheinen, daß die Christen in Jerusalem nicht gemeint sein können, besonders Cap. 12, 4.: Ihr habt noch nicht bis aufs Blut widerstanden im Kampfe gegen die Sünde und habt doch schon des Trostes vergessen, der euch als Söhne Gottes anspricht. Da sagt man, diese Stelle beweise, daß die Angeredeten noch keine eigentlichen Verfolgungen erfahren, noch keine Märtyrer unter sich hatten. Dagegen giebt es freilich andere Stellen (10, 32.), wo eben denselben gesagt wird, sie wären ebenfalls schon durch Allerlei hindurchgegangen, und theils hätten sie selbst Beschimpfungen erfahren, theils wären sie κοινωνοί derer gewesen, denen solche widerfahren seien. Nun lehrt uns allerdings die Apostelgeschichte Nichts von blutigen Verfolgungen in Jerusalem, denn die vom Synedrium ausgehende (Act. 8, 1—3.) konnte keine blutige sein, da dieses dazu das Recht nicht hatte, und daß Jacobus Zebedäi durch Herodes hingerichtet wurde (Act. 12, 1.), stand nicht in Verbindung mit einer allgemeinen Verfolgung, und eben so wenig die Absicht gegen Petrus. Es konnte also wohl den Christen zu Jerusalem auch

1) Dagegen erst. Entw. Da Silas von Jerusalem aus, wahrscheinlich doch nicht als ein Fremder, nach Antiochien geschickt wurde, so wird er wol auch besser über den Tempel unterrichtet gewesen sein.

nachher gesagt werden: „Ihr habt noch nicht bis auf's Blut gekämpft"; sehr wohl aber paßt es für sie, daß es Hebr. 10, 32. heißt: „Erinnert euch der frühern Tage", wenn damit die frühere Verfolgung des Synedriums gemeint ist. Ich sehe also keinen Grund, warum der Brief nicht an die Gemeinde in Jerusalem gerichtet sein könnte. Jener Schein aber hat andere Hypothesen veranlaßt, die ich nur anführen will, die aber künstlich sind und Nichts für sich haben. Man muß allerdings davon ausgehen, daß die Ueberschrift nicht unmittelbar zum Briefe gehört und vielleicht nicht ursprünglich ist, sondern erst später hinzugekommen, wie denn auch die Itala sie nicht hat. Aber es bleibt doch immer das, daß die Schrift rein an Solche gerichtet ist, die Juden gewesen und als solche zum Christenthum übergetreten sind. Wenn man nun sagte, nach Palästina könne der Brief nicht bestimmt sein, weil dort schon blutige Verfolgung gewesen, so hat man entweder die Judenchristen in Macedonien oder in Galatien als Leser angenommen. Die letztere Meinung hängt mit der vom paulinischen Ursprunge zusammen; zugleich sei der Galaterbrief an die dortigen Heidenchristen gesandt. Aber eine solche Trennung der Juden- und Heidenchristen konnte dem Apostel gar nicht in den Sinn kommen. Beides ist ganz willkürliche Hypothese. Eine andere Annahme, die mit der von der Abfassung durch Apollos zusammenhängt, ist, daß der Brief an die Judenchristen in Alexandrien gerichtet sei. In dem alten Verzeichnisse bei Muratori steht: fertur etiam ad Laudecenses, alia ad Alexandrinos, Pauli nomine fictae ad haeresem Marcionis; da könnte man sagen, da man einen apocryphischen Brief an die Laodicener hat, so müsse der an die Alexandriner unser Hebräerbrief sein. Wir wissen nun gar Nichts von der Entstehung der Gemeinde zu Alexandrien. Apollos war ein alexandrinischer Jude; wir finden ihn in Kleinasien, wo er zum Christenthum bekehrt wird und sogleich anfängt, das Evangelium zu predigen (Act. 18, 24—28.); er kommt dann zunächst in Corinth vor (Act. 19, 1. 1. Cor. 1, 12.) und wird (Tit. 3, 13.) dem Titus in Creta empfohlen. Nun kann man die Mög-

lichkeit nicht läugnen, daß Apollos wohl später eine Gemeinde in Alexandrien habe gründen und unsern Brief an sie richten können. Der Einwand, daß man außerhalb Palästina's nicht so großes Interesse am Tempeldienst gehabt, paßt auf die alexandrinischen Juden am wenigsten, die sich einen eignen Tempel nach dem Muster des salomonischen gebaut hatten, worin sie also auch eine Bundeslade und andere Heiligthümer nachgebildet haben können. Auf diese Weise wäre auch jener Schwierigkeit abgeholfen, daß diese Heiligthümer im hierosolymitanischen Tempel nicht vorhanden waren. — Es ist noch ein Umstand zu betrachten, welcher allerdings Bedenken dagegen erregt, daß der Brief an palästinische Judenchristen gerichtet sein könne. Seine ganze Structur ist nemlich so, daß, statt daß man in paulinischen Briefen einen theoretischen und paränetischen Theil unterscheiden kann, hier bei jedem Abschnitte das Paränetische hervorgehoben wird, so daß man sieht, dies ist die Hauptsache, und zwar so, daß die Leser vor Abfall, d. h. Rücktritt zum Judenthum, gewarnt werden. Nun giebt uns aber die Apostelgeschichte gar keine Indication davon, daß in diesem Zeitraum eine solche Neigung in Palästina vorhanden gewesen ist. Seit den ersten Schritten gegen das Christenthum, die mit der Steinigung des Stephanus zusammenhängen, findet sich nachher nur das einzige Factum, was wir nicht genau zu stellen wissen, die Hinrichtung des Jacobus, aber es ist keine Spur von allgemeiner Verfolgung, vielmehr wird angedeutet, daß die Gemeinden sich ruhig fortgebaut hätten. Nun ist auch gewiß, daß die palästinischen Christen am Tempeldienste nach wie vor Theil genommen haben; also konnte von einem Rücktritt zum Judenthum nicht die Rede sein, da sie es nicht verlassen hatten. Als Paulus zum letzten Male in Jerusalem war, wurde ihm gar nicht zum Vorwurf gemacht, daß er ein Christ war, sondern daß er den Tempel entheiligt hätte; der eigentliche Grund des Hasses gegen ihn war aber, daß er die Gültigkeit des Gesetzes außerhalb Palästina's bestritt. Es ließe sich also eine Neigung zum Abfall der Christen hier gar nicht anders denken, als daß sie entweder

dahin kamen, zu glauben, daß Jesus nicht der Messias sei, oder die ganze messianische Idee für eine falsche Auslegung zu halten. Das Letztere wurde von vielen Juden angenommen; zu dem Ersteren müßten wir eine besondere Veranlassung denken, die aber in einer Verfolgung nicht liegen konnte, sondern etwa nur im Zusammenhange mit der Verheißung der Wiederkunft Christi, was sich aber schwerlich eher denken ließe, als nach der Zerstörung Jerusalems, welche in den Reden Christi mit seiner Wiederkunft nahe zusammen gerückt wurde, und nur bei solchen Christen, bei welchen die Auffassung der βασιλεία τοῦ θεοῦ nicht geistig war. Alles dies aber streitet gegen die Physionomie des Briefes selbst, und so hat es Schwierigkeit, ihn für palästinische Leser bestimmt zu denken. Wenn man sich dagegen denkt, daß er an egyptische Judenchristen gerichtet ist, so steht die Sache anders, und jene Schwierigkeit hört auf. Aber freilich bleibt dies immer nur eine leere Vermuthung, denn wir wissen von den dortigen Gemeinden gar Nichts. Dazu kommt noch, daß wir zwar die ältesten Zeugnisse von diesem Briefe bei alexandrinischen Lehrern finden, aber nirgends die geringste Spur, daß er an diese Gemeinden besonders gerichtet war, und das Stillschweigen der alexandrinischen Lehrer darüber wäre unerklärlich. Daher ist auch dies nur eine nicht hinlänglich begründete Hypothese.

Denkt man sich nun den Apollos als Verfasser, aber das Publicum des Briefs als palästinisch und die Zeit als vor der Zerstörung Jerusalems, und denkt man sich, daß eine solche Neigung zum Abfall aus ungeduldiger Erwartung der Wiederkunft Christi entstehn konnte: so wäre ja wohl möglich, daß es einzelne Christen mit solcher Neigung gegeben haben mag, nur nicht so zahlreich, daß in den Actis Etwas davon hätte erwähnt werden müssen, und nicht in der Art, daß Paulus bei seiner Anwesenheit davon Notiz bekam, oder daß es im Widerspruch mit der weitern Verbreitung des Christenthums stand. Dabei ist aber noch ein Umstand zu bedenken. Wenn dies nemlich so war zu einer Zeit, als noch mehrere Apostel sich zu Jerusalem aufhielten, wie konnte ein Christ

von der zweiten Generation, wie Apollos, einen Beruf haben, an die palästinischen Christen sich zu wenden, während dies die Sache der Apostel gewesen wäre? da müßte man seine Zuflucht zu der Annahme nehmen, daß vielleicht keiner der Apostel mehr dagewesen, oder daß Apollos Verbindungen in Palästina gehabt, die ihn ganz wohl dazu berechtigen konnten, dort so aufzutreten.

§. 104.

Es bleibt immer so, daß man bei jeder Annahme über unsern Brief, zu welcher man sich geneigt fühlt, auf viele Schwierigkeiten stößt, zu deren Lösung es an Datis fehlt. Das kann aber dem Ansehn des Briefes selbst keinen Eintrag thun, denn der rein christliche Inhalt desselben und sein Ursprung im apostolischen Zeitalter steht dessen ungeachtet fest. Wenn nun auch der Verfasser kein unmittelbarer Schüler Christi, sondern ein Apostel in der zweiten Generation war, so folgt daraus doch nicht, daß wir den Brief als eine canonische Schrift vom zweiten Range ansehn müßten. Denn denen des Lucas würde er immer gleichzustellen sein, und den unbekannten Verfassern der meisten katholischen Briefe kommt kein höherer Rang zu. Der Hebräerbrief hat seine Stelle im neuen Testamente mit eben so vielem Rechte, wie alle die andern Schriften, welche nicht nachweislich von apostolischem Ursprunge sind.

Dessenungeachtet hat man viel an dem Ansehn dieses Briefes gemäkelt, und er ist namentlich seit der Reformation oft herabgesetzt worden. Die Art, wie Luther ihn in seiner Uebersetzung in der Ordnung der Briefe mit den am meisten bezweifelten der katholischen zusammengestellt, beweis't, daß, wenn er auch nicht dahin gestimmt hat, diese als apocryphische Schriften anzusehn, wie einige Theologen damals wollten, er ihn doch mit diesen andern Briefen in den Hintergrund stellen wollte. Dies giebt zu der Frage Veranlassung, ob in der Lehre dieses Briefes wohl etwas sei, was das canonische Ansehn desselben verdächtig machen könnte. Geht man davon aus, daß er an palästinische Christen gerichtet ist, und sieht man es als eine

Thatsache an, daß diese sich mehr zum ebionitischen oder nazaräischen Christenthum hinneigten, obgleich es darin noch große Abstufungen giebt: so fragt sich, wie sich der Verfasser, indem er sich ausschließlich an diese wendete, hierzu gestellt hat. Man kann nicht sagen, daß eine ausdrückliche Polemik gegen diese Ansicht im Briefe vorkommt, aber eben so wenig, daß er diese Ansicht theile. Es folgt Nichts weiter, als daß er aus einer Zeit herrührt, wo dieselbe ignorirt werden konnte, weil die Differenz sich noch nicht so entwickelt hatte. Dies stimmt auch damit überein, daß man ihn vor den jüdischen Krieg setzt. Wenn wir aber die Christologie unsers Verfassers betrachten, so geht er ja auf dieselbe Auslegung messianischer Stellen des alten Testaments zurück, wie wir sie bei den Aposteln finden. Er schreibt Christo eine Dignität zu, die ihn über alle andern auch höhern Ordnungen geistiger Wesen setzt, und so wüßte ich nicht, was man Nazaräisches, sich von der Doctrin der Apostel Entfernendes in diesem Briefe finden wollte. Er fängt an mit der vollständigsten Verherrlichung Christi, und wenn man sagt, die Art, wie er ihn mit den Engeln vergleicht, deute auf eine untergeordnete Ansicht von Christo, so kann man das nur behaupten, wenn man von ganz unstatthaften Voraussetzungen, wie von einer ausgebildeten Trinitätslehre oder einer ausgebildeten Lehre von zwei Naturen in Christo zu jener Zeit, ausgehn wollte. Die Vergleichung ist auch gar nicht so, daß sie, nach unsrer Weise ausgedrückt, auf die Substanz ginge, die ganz aus der Untersuchung bleibt, sondern es handelt sich nur von der Dignität der einen und der andern Wesen in dem Gebrauch, den Gott von ihnen zur Erlösung der Menschen macht, also von ihrem Verhältnisse als göttliche Organe für die *σωτηρία* der Menschheit. Es gehört dies mit zur Vergleichung des alten und neuen Bundes, da es auch sonst vorkommt, daß die Engel bei der Gesetzgebung Mosis thätig gewesen. — Ebenso kann man nicht sagen, daß der Verfasser des Hebräerbriefs eine höhere Vorstellung von dem Werthe der mosaischen Gesetzgebung in Bezug auf das Seelenheil habe, als Paulus; seine Darstellung wendet sich nur

mehr nach einer andern Seite, aber seine Voraussetzung ist dieselbe, wenn sie auch nicht so heraustritt. Wenn Cap. 7, 11. 12. vom levitischen Priesterthum gesagt wird, daß eine τελείωσις durch dasselbe nicht möglich gewesen sei, so hat auch das Gesetz eben so gut seinen Theil daran, daß eine τελείωσις dadurch nicht geschieht, und es deshalb verändert werden kann und muß. So ist eine Uebereinstimmung mit der paulinischen Theorie im Römerbriefe da, und man hat dies wohl erkannt, denn sonst hätte sich die Meinung, daß Paulus der eigentliche Urheber des Briefes sei, nicht so verbreiten können.

Es ist noch ein andrer Punct zu betrachten, nemlich die Lehre, daß, wenn diejenigen, die das Christenthum angenommen hätten, von demselben abfielen, es kein Heil mehr für sie gäbe. Dies scheint im Widerspruch zu stehn mit der später kirchlich gewordenen Lehre von den Lapsis. Cap. 6, 4. heißt es: Es ist unmöglich, daß diejenigen, die einmal erleuchtet gewesen sind und diese Gaben gekostet haben und des heiligen Geistes theilhaftig geworden sind, wenn sie abfallen, sich wieder zur μετάνοια erneuern könnten; und Cap. 10, 26: Wenn wir freiwillig wieder in die Sünde fallen, nachdem wir die Erkenntniß der Wahrheit empfangen hatten, so ist kein Opfer für die Sünde mehr übrig, sondern nur eine furchtbare Erwartung des Gerichts. Die Sache ist aber offenbar die: Indem der Verfasser die beiden Oeconomien durch Moses und Christus vergleicht, so sagt er, eine dritte giebt es nicht; wer also die zweite verläßt und zur ersten zurückkehrt, natürlich mit der Ueberzeugung, daß im Christenthum keine göttliche Heilsordnung ist, für den giebt es keine dritte. Wenn also Jemand zweifelte, daß in Christo die messianische Idee wirklich geworden war, und sich nur von der Person Christi entfernen, aber die messianische Idee beibehalten wollte, so bleibt für diesen kein andres Opfer, keine andre Versöhnung übrig. Aber keineswegs hat der Verfasser damit sagen wollen, daß, wenn Jemand in der Furchtsamkeit oder in der Betäubung des Schreckens eine Handlung gegen seine Ueberzeugung begeht, für diesen eine Rückkehr

zum Christenthum nicht möglich sein sollte. Davon ist gar nicht die Rede.

Wenn wir also nur den Brief im Großen und Ganzen betrachten, und nicht, wie es bei dieser Schrift, die mehr einen rhetorischen als dialectischen Character an sich trägt, am wenigsten angemessen ist, an den Worten kleben: so werden wir auch Nichts darin finden, was Keime in sich enthielte, die dem, was in der Kirche geltende Lehre geworden, widerstritten.

Sechstes Capitel.
Die Apocalypse.

§. 105.

Bei der Offenbarung Johannis beschäftigen uns theils die Fragen der höhern Critik nach der Einheit des Buchs in sich und nach dem Auctor, theils die historische Frage nach der Art und Weise, wie sich die Geltung des Buchs festgestellt hat.

Ueber die Einheit der Apocalypse hat das Bedeutendste Bleek gesagt [1]). Er stellt die Ansicht auf, daß das Buch aus zwei Hälften bestehe, welche zu verschiedener Zeit geschrieben seien, die erste vor der Zerstörung Jerusalems wahrscheinlich mit einem Schlusse, welcher bei der Hinzufügung des zweiten Theils weggeschnitten sei; denn es sei deutlich, daß der erste Theil die Zerstörung Jerusalems ignorire, der zweite aber sie voraussetze. Wenn diese Facta richtig sind, so ist klar, daß das Ganze nicht in einem Gusse zu denken ist. Dann aber bleibt gleich die Möglichkeit, daß die Zusammenschmelzung von einem Andern herrühre, als die Abfassung, und daß letztere von Verschiedenen sein kann. Ich bin weit entfernt, irgend eine Behauptung hierüber aufzustellen; allein so wie man das als eine exegetische Thatsache setzt, daß beide Hälften von verschiedenen Voraussetzungen ausgehn, so ist gleich

---

1) In der theologischen Zeitschrift, herausgegeben von Schleiermacher, De Wette und Lücke, 2ter Theil. 1820.

eine Menge von Hypothesen möglich, und die Einheit des Verfassers bei der Duplicität der Voraussetzung muß erst bewiesen werden. Denn wenn der Schluß des ersten Theils weggeschnitten ist, so könnte auch der Anfang des andern Theils abgeschnitten sein, und dann ist möglich, daß zwei Productionen von verschiedenen Auctoren auf diese Weise Eins geworden sind. Nun haben wir aber eine alte Nachricht, welche sich dieser ganzen Hypothese widersetzt, aber von De Wette damit abgefertigt wird, daß sie gegen klare exegetische Ergebnisse Nichts beweisen könne [1]). Aber es fragt sich doch, wie es mit dieser Nachricht stehe.

Um also erst den Thatbestand sicher zu stellen, sind besonders zwei Nachrichten zu betrachten. Andreas, Bischof von Cäsarea in Cappadocien, von dem wir noch einen Commentar über die Apocalypse haben, sagt im Proömium dazu, über die Inspiration des Buchs sei nicht nöthig weitläuftig zu sein, denn die frühern Kirchenlehrer, Gregorius und Cyrill, und auch die ältern, Papias, Irenäus, Methodius und Hippolytus hätten den Character der Inspiration beglaubigt. Dies hat nun an und für sich keinen großen Werth, da Andreas die Stelle des Papias nicht selbst anführt, welcher an das Zeitalter der Apostelschüler anreichte und mehrere Schüler des Johannes kannte. Nun kommt aber eine andere Nachricht dazu, womit es eine ganz andere Bewandtniß hat. Irenäus (adv. haer. V. 30.) sagt vom Antichrist, wenn es nöthig gewesen wäre, den Namen desselben dem gegenwärtigen Menschengeschlecht bekannt zu machen, so würde dies wohl durch denjenigen geschehn sein, der die Apocalypse gesehn habe, denn diese sei nicht vor langer Zeit schon gesehn, sondern fast im gegenwärtigen Zeitalter gegen das Ende der Regierung des Domitianus. Wenn also Irenäus Kunde davon gehabt hat, daß die Apocalypse in diese Zeit fällt, daß die Gesichte in dieser Zeit gesehn und also erst hernach aufgeschrieben worden, so wäre es nicht möglich, daß ein Theil des Buchs schon vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben

1) De Wette Einl. ins N. T. §. 187. not. c. in der 1sten Aufl.

sein könnte. Man darf aber diese Nachricht nicht so leicht behandeln. Irenäus war ein Schüler des Polycarp und wird ein Presbyter desselben genannt. Da nun Alles darauf hinausgeht, die Apocalypse in diese Gegend zu verweisen, so konnte Irenäus wohl Nachrichten darüber haben, ob die Apocalypse schon früher geschrieben war. Und er spricht darüber so bestimmt, daß es gar nicht wie eine Vermuthung klingt.

§. 106.

Nun aber fragt sich, ob jene Ansicht über eine frühere Abfassung wirklich ein sicheres exegetisches Ergebniß ist. Und da möchte ich den Satz behaupten, daß es gar nicht möglich ist, hier sichere exegetische Ergebnisse aufzustellen, d. h. so, daß man die Bedeutung der Erscheinungen mit Sicherheit angeben könnte. Dabei kommt es nicht auf einzelne Stellen an, sondern darauf, daß man sieht, wie die Sachen im Allgemeinen dargestellt sind.

Wir wollen zuerst einmal sehn, wie der Verfasser sich oder sein Buch ankündigt. Er überschreibt es ganz nach hebräischer Weise, und zwar *ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ*, welche Gott ihm gegeben, um sie seinen Knechten zu zeigen, was geschehn soll in der Kürze. Der Eingang verspricht also Begebenheiten, welche bald geschehn sollen. Wenn man nun alle einzelnen Gesichte betrachtet, die nachher auf einander folgen, und sie als bedeutende Begebenheiten ansieht, die nach einander sich ereignen sollen (ohne noch irgend weiter nach dem Was? zu fragen): so muß man schon gestehn, daß der gewöhnliche menschliche Maaßstab von dem *δεῖ γένεσθαι ἐν τάχει* dabei aufhört, und dadurch wird Alles unsicher, und man hat keinen Grund mehr, zu bestimmen, wann die Erfüllung der Begebenheiten angehn wird. Es bleibt also von vorn herein Nichts übrig, als zu sagen, hier ist eine Mannigfaltigkeit von Bildern, ohne daß jedes einzelne eine Begebenheit bedeutet, so daß dieselben so auf einander folgen sollen, wie hier die Bilder. Da nun diese Einleitung, wenn sie irgend etwas Reales zum Grunde legen soll, nicht zuläßt, daß man eine strenge

Succession dabei annimmt, so sehe ich nicht ein, wie man einen so bestimmten Abschnitt machen will, daß man sagt, der eine Theil setze die Zerstörung Jerusalems voraus, der andere nicht.

Die ganze Construction des Buchs kann man sich so denken: den ersten Theil bilden die Sendschreiben an die sieben Gemeinden (c. 1—3.), den zweiten die Entwickelungen, die mit der Entsiegelung des Buchs zusammenhängen (c. 4—11.); alles Uebrige wollen wir als den dritten Theil zusammenfassen. Gewöhnlich sieht man, was ich als den ersten Theil bezeichne, nur als eine Einleitung an, aber dies scheint mir ganz unrichtig zu sein, denn dann müßte in den Sendschreiben eine Beziehung auf das Folgende Statt haben. Diese glaubt man allerdings c. 1, 3. zu finden „Selig ist der, welcher dies lies't, u. s. w., denn die Zeit drängt." Dies hängt genau mit dem ἐν τάχει zusammen und führt uns auf unmittelbar bevorstehende Dinge. Dann folgt: „Johannes den sieben Gemeinden in Asien." Wenn dies nun so zu verstehn wäre, daß die sieben Gemeinden die ersten Leser des Folgenden sein sollen: so müßten sie in den Sendschreiben irgend wie darauf verwiesen sein. Dies geschieht aber gar nicht, sondern diese Sendschreiben ruhn auf einem Gesichte, welches beschrieben wird, und in welchem Johannes den Auftrag erhält, dem ἄγγελος der einen Gemeinde dies, dem der andern jenes zu melden. Dies bezieht sich, wie es scheint, auf nahe bevorstehende Dinge, aber eine Andeutung davon, daß sie sich die folgenden Gesichte aneignen sollen, kommt nicht vor. Man muß aber die einzelnen Sendschreiben unterscheiden, die dem Johannes aufgetragen werden, und die allgemeine Zuschrift mit dem förmlichen epistolischen Eingange, c. 1, 4 ff. Nun kommt V. 7. die Ankündigung, daß Christus im Begriff sei, zu kommen in den Wolken, und daß jedes Auge ihn sehn werde; das scheint also unmittelbar bevorstehend zu sein. Dann wird dem Johannes aufgetragen, zu schreiben (V. 11.). Da sind also die sieben Sendschreiben in diesem einen zusammengefaßt. In den Sendschreiben selbst (c. 2. u. 3.) kommt aber keine Beziehung auf das Folgende vor, und wo die-

selben zu Ende sind, da ist nur ein Schluß des letzten, wie der Schluß der andern ist: „Wer Ohren hat, zu hören, der höre u. s. w." Nun folgt c. 4, 1.: „Nach diesem sahe ich u. s. w." und nun ist der ganze Zusammenhang zwischen dem Folgenden und dem Vorigen nur der, daß gesagt wird: „die erste Stimme, die ich gehört hatte wie eine Posaune, sagt: Steige hier herauf, so will ich dir zeigen, was nach diesem geschehn soll." Da sieht man wohl, wie man gleich mit der Zeitansicht in eine gänzliche Verlegenheit kommt. Wenn man die Ueberschrift als eine allgemeine betrachtet, so steht das ὅσα δεῖ γένεσθαι ἐν τάχει als etwas ganz Allgemeines da und muß auf Alles gehn. Wenn man sie nur als Ueberschrift zu den sieben Sendschreiben betrachtet, so kann man freilich sagen, das Folgende ist ein Späteres; aber dann erscheint sie nicht mehr als eine allgemeine, und man wird unsicher über den Zusammenhang zwischen diesem und dem Folgenden. Da weiß ich also gar nicht, wie man von sichern exegetischen Ergebnissen reden kann, die sich auf irgend einen einzelnen Zeitpunct beziehn, da schon der Zusammenhang des Einzelnen so ungewiß ist.

Nun möchte ich aber behaupten, daß in diesem zweiten Theile c. 4—11., der mit dem ersten dadurch zusammenhängt, daß es dieselbe Stimme ist, sich nichts findet, was eine bestimmte Voraussetzung von dem Nochbestehen Jerusalems enthält. Diese beruht auf Auslegungen, die eben so gut etwas ganz Anderes ergeben können. Es kommt freilich das jüdische Volk in seinen zwölf Stämmen vor; aber in den zwölf Stämmen war es nach der Zerstörung Jerusalems eben so gut vorhanden, wie vor derselben. Im ganzen zweiten Theil ist nichts, was berechtigen könnte, irgend eine bestimmte Auslegung zu machen. Da ist Einer, der auf dem Thron sitzt und anzusehn ist, wie Jaspis und Carniol. Vorher in den Sendschreiben war die eigentlich handelnde Person Einer, der unter den sieben Leuchtern stand mit sieben Sternen in seiner Hand und einem Schwerdt in seinem Mund. Zwischen diesen Beiden ist keine Verbindung. Der auf dem Throne sitzt, hat vier ζῶα um sich, die sich aber gar nicht zu einem sinnlichen

Bilde gestalten, denn wie soll man sich denken, daß sie ἐν μέσῳ und κύκλῳ des Thrones sind? Dann kommt c. 5. das Lamm vor, welches wieder ἐν μέσῳ des Thrones und der Thiere ist. Wenn Etwas aufgestellt wird als ein Gesehenes, so muß es sich doch auffassen lassen, wie ein Bild, aber hier will sich Nichts dazu gestalten. Nun ist es hernach das Lamm, welches die sieben Siegel des Buchs zu öffnen vermag. Denkt man ein versiegeltes Buch, so ist doch die Schrift die Hauptsache, und die Siegel sind das Hinderniß, dazu zu gelangen. Bei jeder Lösung eines Siegels kommen Erscheinungen, aber so plötzlich, daß keine Deutung davon zu fassen ist. Wenn nun alle sieben Siegel gelös't sind, so sollte man denken, würde das Buch selbst zum Vorschein kommen, aber davon ist keine Spur, sondern es ist damit der ganze Abschnitt zu Ende. Da scheint mir, wenn Etwas weggeschnitten ist, nicht nur der Schluß, sondern die Hauptsache weggeschnitten zu sein. Es ist also in der bildlichen Darstellung gar nicht so viel Zusammenhang, daß man darauf irgend eine Theorie der Auslegung gründen kann. Ebenso ist es auch mit den einzelnen Sachen. Bei der Lösung jedes Siegels soll eins von den Thieren seine Stimme erheben, da es aber nur vier Thiere sind, so fehlt schon beim fünften Siegel diese Stimme. Solche Incohärenzen, daß Parallelen angelegt werden, die hernach nicht gehalten werden, gehn durch das ganze Buch; so kann also von einem klaren Ergebniß für die Bedeutung nicht die Rede sein, denn immer, wenn man auf etwas stößt, das bedeutend zu sein scheint, so findet sich hernach, daß der Verfasser es fallen gelassen hat.

Jene Ansicht, daß die Apocalypse aus zwei Hauptheilen besteht, von denen der erste vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben sei, der andere nachher, beruht vorzüglich auf zwei Stellen. Cap. 11. ist die Rede von der heiligen Stadt, und da heißt es V. 13., daß der zehnte Theil der Stadt einstürze, das Uebrige aber Gott die Ehre gebe und also gerettet werde. Der Zusammenhang der Stelle ist aber folgender: Es wird dem Verfasser der Apocalypse

ein Rohr gegeben, um den Tempel und Altar zu messen, und dabei wird ihm gesagt: „Den äußern Hof laß weg und miß ihn nicht, denn er ist den Heiden gegeben, und sie werden die Stadt betreten 42 Monate lang.“ Darauf ist die Rede von zwei Zeugen, welche 1260 Tage lang prophezeihen und dann von einem Thiere, das aus dem Abgrunde kommt, getödtet werden. Da heißt es V. 8.: „Ihre Leichname werden liegen auf der Straße der großen Stadt, welche geistig Sodom und Egypten heißt, wo auch ihr Herr gekreuzigt ist.“ Sie werden aber nachher in den Himmel aufgenommen werden, und ein Erdbeben wird ein Zehntheil der Stadt vernichten. Hierbei sind im Text die Tempora ganz wunderlich durch einander gemischt, so daß jede Zeitbestimmung ungewiß wird. Nun schließt man, daß der Verfasser von der Zerstörung Jerusalems Nichts gewußt hat, weil er sagt, daß nur der zehnte Theil untergeht. Aber wie kann denn die „heilige“ Stadt, und die Stadt, welche geistig Sodom und Egypten genannt wird, dieselbe sein? Und wie kann hier eine wirkliche Thatsache mitten unter lauter Bildern eintreten? Da sehe ich also kein sicheres exegetisches Ergebniß. — Mit der Stelle, wegen welcher der zweite Theil nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein soll, hat es ganz dieselbe Bewandtniß, und es ist dabei eben so wenig Sicherheit der Interpretation. Es wird c. 13. von der Erscheinung eines Thiers mit 7 Köpfen und 10 Hörnern gesprochen, und von dem einen Haupte heißt es (V. 3.), es sei tödtlich verwundet und werde nachher wieder heil. Dann heißt es c. 17, 8.: „das Thier war und ist nicht und wird wieder aus dem Abgrund emporkommen.“ Nachher wird die Auslegung davon gegeben, das Thier sei das Römerthum, und die 7 Häupter 7 Könige. Aus der Zahl derselben V. 10. schließt man auf die Abfassungszeit dieses Theils. Dabei bezieht man das tödtlich wunde Haupt auf Nero, nemlich auf seinen wirklichen Tod und auf das Factum, welches auch durch andere Schriftsteller bekannt ist, daß man glaubte, daß Nero nicht todt sei, sondern im Orient verborgen lebe und wiederkommen werde. Nun wäre also Nero einmal

das eine Haupt, hernach aber das ganze Thier. Da sehe ich keine Sicherheit der Interpretation, denn diese Deutungen haben zwar etwas Scheinbares, aber wenn man Etwas genau nimmt, so entstehn die größten Schwierigkeiten. Ich möchte also das Verdienst von Bleek's Arbeit hauptsächlich darin setzen, daß er zeigt, man habe gar keinen Grund, so viele einzelne Visionen historisch auf einzelne Begebenheiten zu deuten; aber er ist hierin noch nicht weit genug gegangen, sondern nimmt noch viel zu viel bestimmte Deutung an. Allerdings hat es Etwas für sich, indem man ohne alle Deutung bloß bei der Aufeinanderfolge der Visionen stehn bleibt, zwischen dem 11ten und 12ten Capitel eine Lücke anzunehmen und einen Mangel an Zusammenhang. Das Vorige hat es ganz und gar mit Entsiegelung des Buchs zu thun. Mit der siebenten Entsiegelung sollte es nun aus sein, ausgenommen, wenn nun noch das Buch selbst käme; aber bei der siebenten Entsiegelung werden die Erscheinungen vervielfältigt, indem 7 Engel mit Posaunen auftreten, und bei jeder Posaune wieder eine neue Erscheinung kommt. Bei der siebenten Posaune müßte nun das Ende sein, und das ist auch da, aber nicht so, wie man es erwarten sollte, denn es sollte das dritte Wehe kommen, nachdem bei der 5ten und 6ten Posaune das erste und zweite gewesen war. Aber zwischen die 6te und 7te treten die zwei Zeugen, und die 7te bringt den Schluß, daß alle Reiche der Welt Christo übergeben sind. Bleek vermißt das dritte Wehe und hat Recht darin, aber bei der siebenten Posaune ist doch auch ein förmlicher Schluß, denn wenn Alles Christo übergeben ist, müßte doch das Ganze zu Ende sein. Und dennoch folgt noch das, was von Cap. 12. an steht.

Es ist eine allgemeine Ansicht bei der Erklärung der Apocalypse, daß sie mit der Vorstellung von der Wiederkunft Christi zusammenhänge. Aber kann man eine Wiederkunft Christi erwarten, wenn aller Streit geschlichtet, und alle Macht Christo übergeben ist? Da ist von keiner persönlichen Wiederkunft die Rede. So wie aber der zweite Theil beginnt, so geht auch der Streit

wieder an. Die erste Erscheinung ist da das gebärende Weib, vor dem der Drache steht, um das Kind zu verschlingen. Dieser kommt auf die Erde mit seiner ganzen Zerstörungslust. Da ist nun Alles auch Streit, bis es sich zuletzt wieder ebenso auflös't, wobei die letzte Stimme des Engels auf eine höchst unklare Weise in eine göttliche übergeht. Da heißt es freilich: Ἰδοῦ, ἔρχομαι ταχύ, aber das ist nicht in Verbindung mit einer Vision, sondern mit dem Auftrage, die Weissagung bekannt zu machen. So ist also die Vorstellung von der Wiederkunft Christi auch im zweiten Theile nicht ausgeführt. Es wird allerdings die zweite Stadt Gottes als vom Himmel herabfahrend beschrieben, aber von einem Herabfahren Christi ist nicht die Rede. Ich glaube, man geht bei der Erklärung viel zu viel von vorgefaßten Meinungen aus und bringt noch zu viel geschichtliche Beziehung hinein, und noch Keiner hat die Tendenz des Buches so ausgemittelt, daß die einzelnen Theile damit zusammenstimmten. Also die Hauptsache bleibt immer noch res integra. Dasselbe gilt von der Zusammensetzung, da man gar nicht damit auskommt, wenn man auf einander folgende Gesichte von auf einander folgenden Ereignissen deuten will. Eben so wenig ist aber auch eine Theilung in Hauptmassen sicher gestellt.

Es kommt hierbei auf folgende wesentliche Puncte an. Der Abschnitt zu Ende von Cap. 11. ist etwas Unläugbares, weil vom entsiegelten Buche nachher nicht mehr gesprochen wird. Ob aber das Folgende vom Anfange des 12ten Capitels an, wo die Formel: „ich sah ein großes Zeichen am Himmel'' öfter wiederholt wird, unter sich genau zusammenhängt, scheint mir noch gar nicht entschieden zu sein. Bleek erklärt sich dafür, Grotius dagegen, und Letzterer hält es für einzelne Visionen, die erst später an einander gefügt sind. Allerdings kommen in späteren Visionen zuweilen dieselben Umstände wieder vor, wie in frühern; so werden in den sieben Schreiben schon einige Dinge bezeichnet, die nachher beschrieben werden. Aber der Zusammenhang der einzelnen Gesichte des letzten Theils unter sich ist keineswegs so bestimmt,

wie der Zusammenhang der einzelnen mit der anfänglichen Vision des ersten Theils. Da kann also in gewissem Sinne Grotius doch Recht haben, und es würde die Beziehung der einzelnen Visionen auf einander, auch wie sie Bleek gegeben hat, etwas sehr Willkürliches.

Der Hauptpunct, womit der zweite Theil anfängt, ist das Weib, was gebären soll. Sie wird vor dem Drachen in die Wüste gerettet, und dieser auf die Erde hinabgestoßen. Dies haben alle Erklärer unter sehr verschiedenen Formen auf den Anfang des Christenthums bezogen, z. B. das Weib auf die Gemeinde des alten Testaments als Mutter der christlichen Kirche, und den Drachen auf den Satan, der von Anfang an die Entfaltung des göttlichen Reichs verfolge, oder das Kind auf den Messias und das Weib nicht gerade auf Maria, sondern auf die alte Theocratie. Da sind aber zwei Puncte, welche gegen beide Auslegungen zu streiten scheinen, nemlich, daß vom Kinde gesagt wird (c. 12, 5.), es sei bestimmt, die Völker mit eisernem Scepter zu weiden, was doch überall das Sinnbild einer strengen und harten Herrschaft ist. Ferner wird vom Drachen gesagt (c. 12, 17.), er habe sich, nachdem er auf die Erde geworfen sei, gegen die Uebrigen aus dem Samen des Weibes gewandt. Wer sind diese Uebrigen? Ist das Kind die christliche Kirche, so sind alle Christen schon darin mit eingeschlossen. Ist es der Messias, so könnte man vielleicht sagen, die Uebrigen sind die Christen selbst, aber dann verliert das Bild doch wieder seine ganze Consistenz, da die Christen dann von Christo getrennt erscheinen. Vom Ausgange dieses Streits des Drachen gegen die ganze christliche Kirche ist gar nicht die Rede. Das Gesicht bricht ab, und es kommt ein ganz anderes Thier, welches aus dem Meere heraufsteigt (c. 13, 1.). Da sieht man also, wie gleich vom Anfange an der Zusammenhang abgebrochen ist, und von der weitern Nachkommenschaft des Weibes ist gar nicht mehr die Rede, man müßte denn die Fortsetzung unter ganz andern Bildern erwarten. Es ist aber dabei gar keine Sicherheit für eine Zusammengehörigkeit.

Um die Sache noch von einer andern Seite anzusehn, so möchte ich fragen: wo soll ich mir in der Zeit, in welcher die Apocalypse entstanden sein muß (und das kann nicht später sein, als die Angabe des Irenäus), einen christlichen Seher denken, oder (mag es auch kein Seher sein, sondern mag es nur eine von den alten Propheten entlehnte Darstellungsweise sein, um die Entwicklung der christlichen Kirche zu bezeichnen,) wo soll ich mir einen Christen denken, der mit solcher Genauigkeit sich in die römische Geschichte vertiefte (sei es die vergangene oder die zukünftige), und sie zu einem so bedeutenden Gegenstande für die Christen machte? Denn welches Interesse hatte aller Wechsel im römischen Reich für die Christen, daß ihre Aufmerksamkeit auf deren Entwicklung gerichtet wäre? Wenn man sagt, die Thiere im zweiten Theil bedeuten das Römerthum und damit auch das Heidenthum als von diesem getragen, so ist allerdings wahr, daß Heidenthum und Judenthum beide von großem Interesse für die Christen waren; aber das Detail der römischen Kaisergeschichte war für sie ganz gleichgültig. Es gab da nur die einzige Frage, an deren Beantwortung man damals noch gar nicht denken konnte, ob das Christenthum eine religio licita werde. Aller Wechsel der Herrschaften war den Christen übrigens gleichgültig, weil ihr Schicksal davon nicht abhing, sondern von den einzelnen Befehlshabern in den Provinzen. Ich kann also nicht glauben, daß die Beziehung auf die Geschichte der einzelnen römischen Kaiser die richtige Direction ist, um der Erklärung des Buchs näher zu kommen.

Auf die Schwierigkeit in Betreff des Buches, das entsiegelt wird und doch nicht erscheint, habe ich schon aufmerksam gemacht. Es ist auch eine ganz willkürliche Meinung, daß es das Schicksalsbuch sei, denn alles, was davon erzählt wird, knüpft sich an die Siegel, nicht an das Buch. Es kommt nachher noch ein anderes Buch vor, nemlich das Buch des Lebens [1]), daß seine Ana-

1) Apoc. 3, 5. 13, 8. 17, 8. 20, 12. 21, 27. 22, 19. vgl. Phil. 4, 3. u. a.; dagegen noch ein andres Buch Apoc. 10.

logie in der jüdischen Gemeindeverfassung hat, da in den Synagogen eine Rolle mit den Namen der Hausväter war. Weil aber das Buch des Lebens ohne allen Zusammenhang mit diesem versiegelten vorkommt, so hat man keinen Grund, es für das des Lebens zu halten. Kurz, man hat keine Handhabe zur Erklärung des Buchs. — Ebenso verhält es sich mit dem animalischen Theile der Visionen. Einige Thiergestalten sind feststehend und kommen wieder, nemlich die vier Thiere um den Thron und das Lamm. Nachher erscheinen aber auch bloß vorübergehende Thiergestalten, Schlangen, Rosse, wunderbare Thiere mit sieben Köpfen. Zu einer gemeinschaftlichen Bedeutung der Thiergestalt kommt man aber nicht; sie erscheint im Zusammenhang mit dem Guten und dem Bösen ohne bestimmte Absonderung. Auch hier spielen die Zahlen eine große Rolle, aber ganz verwirrend. Das Lamm hat 7 Hörner und 7 Augen; die beiden Thiere c. 12. u. 13. haben 7 Köpfe, aber 10 Hörner, die sich gar nicht auf naturgemäße Weise vertheilen lassen. Da liegt also die Hauptbedeutung gar nicht in der Gestalt, sondern in den Zahlen. Wenn nun aber das eine Thier 7 Kronen hat auf den 7 Köpfen, das andere aber 10 Kronen auf den 10 Hörnern, so wird ein bestimmter Unterschied gemacht, der zu sehr verschiedenen Auslegungen Anlaß gegeben hat, aber zu keiner hat man einen bestimmten Grund. — Auch außerdem kommen viele Zahlen vor, aber so, daß Gezähltes und Ungezähltes wunderbar durch einander geht. Da sind vor dem Throne 12000 aus jedem Stamme, also 144000; dann ist wieder die Menge ungezählt, aber Beides gar nicht bestimmt geschieden, so daß auch die neuesten Ausleger es für dasselbe gehalten haben. Kurz, das Buch scheint gar nicht auf eine systematische Weise behandelt sein zu wollen. Es erscheinen freilich gewisse Hauptzahlen vorzugsweise, 4, 7 und 12. Ebenso auch $\frac{7}{2}$ auf prägnante Weise, denn wenn $3\frac{1}{2}$ Tage und 42 Monate genannt werden, so muß man das auch auf die Siebenzahl zurückführen. Sieben war aber eine solenne Zahl; was also hiermit zusammengesetzt ist, kann keine besondere Bestimmung haben, so daß, wenn

man auch in die Theorien von der Bedeutung der Zahlen, wie die kabbalistische, eingehn wollte, damit doch Nichts würde anzufangen sein. — Nun giebt es einige Stellen in der Apocalypse, wo Auslegungen vorkommen, z. B. c. 17, 7—18. Aber diese Auslegungen bilden gar kein Ganzes, woraus sich ein Schluß auf das Uebrige machen ließe, sondern sie sind ganz detachirt. Im zweiten Theile finden sich Stellen, wo der Verfasser selbst heraustritt, z. B. Cap. 13, 9. 10., wo eine Ermahnung ist, die aber ganz unverständlich bleibt. Sie müßte entweder auf das Folgende Bezug haben, oder das Frühere erklären; aber Beides ist nicht der Fall, denn man sollte glauben, daß nach jener Ermahnung gleich das Gericht über die Thiere kommen würde. Aehnlich ist Cap. 13, 18. „wer Verstand hat, schätze die Zahl des Thiers, denn sie ist die Zahl eines Menschen, 666.", was so vielfach gedeutet worden ist. Ebenso steht Cap. 14, 12. weder mit dem Vorhergehenden, noch mit dem Folgenden in irgend einer Verbindung. Also selbst wo das Buch die Miene hat, sich verständlich machen zu wollen, findet man nichts, wovon man irgend einen sichern Gebrauch machen könnte.

Sieht man noch auf eine andere Weise auf die Structur des Buches, so unterscheidet sich Anfang und Ende von dem Uebrigen auf eigenthümliche Weise. Nemlich die persönliche Beziehung auf Christum ist in der Einleitung und im Anfange des Briefs an die sieben Gemeinden besonders sichtbar, und tritt auch am Schlusse wieder hervor. Aber in dem ganzen eigentlichen Körper des Buchs tritt dies ganz zurück; ein gemüthlicher Character ist nur am Anfange und am Ende. Aber da ist auch eine sonderbare Vermischung; es gehn Reden, welche ein Engel, der sich als Mitknecht des Johannes bezeichnet, hält, und Reden Christi so in einander, daß man sie gar nicht scheiden kann. Da spricht sich auch erst das Verlangen nach einer baldigen Wiederkunft Christi aus, von der vorher gar nicht die Rede ist. Ueberhaupt ist es ein sonderbares Verhältniß, daß Christus bald in fremden Gestalten vorkommt, als ein Mann mit einem Schwerdte im Munde, als ein

Reiter, als ein Lamm, und daß dazwischen Christus erwähnt wird, als wäre er noch außerdem da, so daß auch hier eine Verwirrung ist, die man nicht nach irgend einer Regel zu bemeistern weiß. Statt der Wiederkunft Christi ist im zweiten Theile das neue Jerusalem, das vom Himmel herabkommt, und zwar im 21ten Capitel zweimal, so daß es an verschiedenen Stellen gesehn wird. Da ist doch schwerlich zu glauben, daß dies so zusammengehören kann.

Wenn man dies alles erwägt, so giebt es doch schwerlich einen andern Schlüssel dazu, als daß hier eine Menge einzelner Visionen zusammengestellt ist, die gar nicht ursprünglich als Eins gedacht sind, wobei nur das muß festgehalten werden, daß es ein bestimmter Kreis von Bildern ist, worin das Ganze gehalten wird, und daß die Beziehung selbst bei der Identität der Bilder oft eine ganz andere ist. Unter solchen Umständen ist es denn wohl sehr schwierig, eine Antwort darauf zu geben, was der Sinn des Buchs sei, und worauf die Gesichte deuten. Dazu kommt, daß was als wirkliche Rede unabhängig von der Vision vorkommt, zu allgemein ist, um bestimmte Winke zu geben; nur die Idee von großen Catastrophen, die entweder noch bevorstehen oder überstanden sind, bildet den Mittelpunct. Darum muß man sich hüten, gewisse einzelne Andeutungen dem ganzen Buche unterzulegen, die ihren ausschließlichen Ort nur an einer Stelle haben, z. B. in Cap. 20. von der doppelten Auferstehung, wo der Verfasser in der Vision selbst die zuerst Erweckten 1000 Jahr herrschen sieht. Hier ist offenbar der Chiliasmus ausgesprochen, aber man kann nicht sagen, daß er durch das ganze Buch geht.

Da also das Ganze zu wenig Zusammenhang hat, um als Eins gedacht werden zu können, so frägt es sich, ob es vielleicht von Mehreren gesehn und von Einem erst zusammengestellt ist. Dies wäre aber eine ganz willkürliche Annahme, denn der Name des Johannes steht zu Anfang und zu Ende. Es erscheint also als Vision eines Einzigen, nur zu verschiedenen Zeiten und ohne Beziehung der einzelnen Gesichte auf einander. Dann wird aber die Aus-

legung eine ganz andere, denn man kann nun nicht nach einer Einheit fragen, wenn die Gesichte aus ganz verschiedener Zeit sind, also vielleicht durch verschiedene Ereignisse motivirt. Die ganze Geschichte der Auslegung des Buchs bezeugt, daß, wer auf die Einheit desselben ausgeht, immer zu neuen Willkürlichkeiten kommt.

Dann fragt es sich noch, ob es wirkliche Visionen sind, d. h. ob der Verfasser zu verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Impulsen aus in einem exaltirten Zustande gewesen ist, worin ihm auch der Auftrag des Schreibens gelegen hat, oder ob das Gesicht nur eine poetische Form ist, worin er seine Ahnung oder die Art, wie er von den Begebenheiten afficirt wurde, beschrieben hat. Beides ist behauptet worden, und Beides hat Manches für und Manches gegen sich. Daß das Sehen als ein wirklicher Zustand dargestellt wird, kommt nicht in Betracht, da es auch bei den Propheten selbst da vorkommt, wo man aufs bestimmteste sieht, daß es nur eine bloße Form ist. So muß man also die Berechtigung, seinen Gedanken eine solche Form zu ertheilen, zugeben. Aber wenn Jemand ohne einen exaltirten Zustand eine solche Form wählt, so muß er bei seinen Lesern eine gewisse Bekanntschaft mit den Bildern, deren er sich bedient, voraussetzen. Eine solche Bekanntschaft derselben können wir aber gar nicht abläugnen, weil wir nicht wissen, in welchen Bilderkreisen man damals sich bewegte, denn es gab noch mehr ἀποκαλύψεις, die wir nicht mehr haben, aber die doch ähnlich gewesen sein müssen. Da müssen also die ursprünglichen Leser mehr im Stande gewesen sein, diese Bilder zu verstehn und daraus die Auslegung zu finden. Wenn ich mir dagegen denke, der Verfasser sei in einem exaltirten Gemüthszustande gewesen, und dieser sei ihm etwas Habituelles: so wäre die Erklärung doch nicht zu umgehn, wie der Verfasser zu diesen Bilder- und Ideenkreisen gekommen ist. Aber wenn uns nun dazu auch das Material fehlt, so folgt, daß auch bei dieser Ansicht von dem Buche die Erklärung eine Aufgabe ist, welche zu lösen nicht möglich ist.

§. 107.

Unsere nächste Frage ist nun, für wie groß der Verlust anzusehn sei, der dadurch entsteht, daß die Erklärung des Buchs mit so unüberwindlichen Schwierigkeiten verbunden ist. Wir müssen dazu den eigentlich religiösen Gehalt desselben betrachten. Sehn wir auf den Hauptkörper des Buchs, die Visionen, welche doch bevorstehende Begebenheiten bedeuten sollen, so müssen wir folgende Puncte berücksichtigen.

1. Es ist fast überall darin von Verfolgungen der Christen die Rede, aber eigentlich als von etwas Ueberstandenem. Schon von vorn herein redet der Verfasser seine Leser so an (V. 9.): „Ich, der ich euer Mitgenosse in der Trübsal bin, war auf der Insel Patmos um des Worts Gottes und des Zeugnisses Jesu Christi willen"; woraus übrigens nicht hervorgeht, daß er in Patmos als Märtyrer war, sondern es kann auch in Geschäften des Evangeliums gewesen sein. Dann wird in der Vision die Standhaftigkeit (ὑπομονή) gerühmt; Cap. 2, 10. ist freilich auch von bevorstehenden Leiden die Rede. Da ist ein Zustand von überstandenen und noch bevorstehenden Trübsalen, der fast durch alle Sendschreiben hindurchgeht. Im Folgenden herrscht aber durchaus die Vorstellung von überstandenen Leiden vor, es werden die beschrieben, welche aus großer Trübsal gekommen sind (c. 7, 14.), und das Weib, das trunken ist vom Blut der Heiligen (c. 17, 6.). Dies würde sehr gut zur Angabe des Irenäus passen, daß die Apocalypse erst am Ende der Regierung des Domitian gesehn sei. Die Plagen werden dann angesehn als Strafen der Heiden für diese Verfolgungen. So geht es fort bis zum tausendjährigen Reiche, wo es scheint, als gingen die 1000 Jahr vor den Augen des Verfassers vorüber. So sieht man aus dieser ganzen Zeit bis zum Ende der Tage Nichts heraus als allgemeine Plagen, die unter sinnlichen Bildern dargestellt werden, und wie sollen wir diesen einen großen religiösen Werth beilegen? Welche einseitige Gemüthsstimmung setzt es voraus, wenn ein Christ seinen Blick in die Zukunft wirft und darin Nichts als göttliche Strafen über

die Ungläubigen sieht! Von den segensreichen Folgen der Verbreitung des Christenthums kommt Nichts zum Vorschein. So ist es also gleichgültig, ob man die Gesichte versteht, oder nicht; es ist nichts darin, was uns ein Verständniß über das eröffnete, was uns das Wichtigste sein muß, die Vollendung des christlichen Lebens und Glaubens. Dieser Kampf kommt nur vor nach den göttlichen Fügungen, sofern sie gar nicht mit der menschlichen Thätigkeit zusammenhängen. Da verschwindet mir der Werth der Visionen ganz und gar.

2. Was uns außerdem übrig bleibt, ist die Einleitung, die Sendschreiben an sieben Gemeinden, dann einige in die Darstellung eingestreute Ermahnungen und Hymnen und die Beschreibung des neuen Jerusalems. Diese Stücke versprechen allerdings mehr eigentlich religiösen Gehalt. Die Einleitung hat es jedoch weniger mit den Sendschreiben zu thun, als daß sie überwiegend auf die Visionen aufmerksam macht; was apostolischem Zuspruche ähnlich sieht, wird dadurch in den Hintergrund gestellt. Die Sendschreiben enthalten theils Lob und Tadel, theils Ermahnung und Zuspruch. Lob und Tadel ist aber so allgemeinen Inhalts, und die Beschreibung dessen, was getadelt wird, oft so dunkel, daß man mit der Auslegung nicht aufs Reine kommt, z. B. bei der Lehre des Bileam. Wenn der Tadel dagegen verständlich ist, so betrifft er das Allgemeinste, so daß dies immer nur geringfügige Elemente für ein apostolisches Sendschreiben geben würde. Dabei gehn durch diese Sendschreiben Spuren hindurch, die sehr bestimmt einen judaisirenden Character an sich tragen. Es kommt c. 2, 9. eine *συναγωγὴ τοῦ Σατανοῦ* derer vor, die vorgeben, Juden zu sein, es aber nicht sind. Da ist also hinter dem Vorgeben des Judenthums etwas dem Satan Angehöriges versteckt; so wäre der Tadel mehr im Interesse eines Juden, als eines Christen. Allein dies geht doch nicht so durch, daß das Interesse ein rein jüdisches wäre, denn es ist auch von einem Eingange der Heiden die Rede (c. 7, 9.), aber auch wieder, daß Christus sie würde mit eisernem

Stabe weiden (c. 12, 5.), was doch nicht auf eine rechte Gleichheit mit den Juden im Gottesreiche geht.

Sehen wir darauf, wie die Person Christi in diesem Buche aufgefaßt wird, so ist schwierig, zu irgend einer harmonischen Vorstellung darüber zu kommen, denn er tritt bildlich auf, während auch wieder namentlich von ihm die Rede ist. Aber überwiegend erscheint er als Vollstrecker der göttlichen Strafen, als Diener der göttlichen Gerechtigkeit.

Alles zusammengenommen müssen wir sagen, daß nur ein geringer Nutzen aus einer mit Sicherheit ausgemittelten Erklärung dieses Buchs zu ziehn sein würde. Es würde doch für christliche Weisheit oder für Leitung der Kirche Nichts daraus zu entnehmen sein, weil Alles auf solche göttliche Strafen zurückkommt, welche außerhalb der christlichen Kirche ihren Ursprung nehmen; und das unmittelbar religiös Erregende ist schon wegen des Zusammenhangs und wegen der großen Allgemeinheit, worin es gehalten ist, von einer sehr geringen Kraft.

§. 108.

Fragen wir nun, ob es wohl wahrscheinlich ist, daß dies Buch ein apostolisches Product sei, so spricht schon die Betrachtung seines Inhalts und seines christlichen Werthes sehr dagegen. Die Neigung zu solchen Productionen und die Richtung, sich damit zu beschäftigen, geht mehr nach der Seite des Apocryphischen, als des Canonischen hin. Nun hat es mehrere Bücher unter dem Namen *ἀποκαλύψεις* gegeben, und die *ἀποκάλυψις Πέτρου* hat sich längere Zeit erhalten; nachher aber sind sie alle verworfen, und die unsrige allein ist zu einer Stelle im Canon gelangt. Da müssen wir also fragen, wie es mit dem Aeußern, mit den Zeugnissen für die Aechtheit des Buches steht.

Hierbei müssen wir im voraus beseitigen, was nur ein Resultat aus dem Buche selbst ist, nemlich, daß der Verfasser, der sich Johannes nennt, sagt, er sei des Wortes Gottes wegen auf der Insel Patmos gewesen, und daß wir in alten Kirchenschrift-

stellern finden, daß der Apostel Johannes in späterer Zeit nach Patmos verbannt sei. Offenbar ist jene Stelle die einzige nachweisliche Quelle dieser Nachricht, obgleich dieselbe schon auf einer willkürlichen Auslegung beruht.

Was also die Zeugnisse selbst betrifft, so ist das erste das von Papias, welches bei Andreas von Cappadocien erwähnt wird [1]). De Wette erklärt dies freilich für unzuverlässig, aber ich sehe nicht ein, warum. Schwerlich ist wohl zu glauben, daß Andreas die Bücher des Papias selbst gesehn hat, aber er wird sie aus andern Quellen kennen gelernt haben. Aber das Zeugniß ist gar nicht so, daß daraus hervorgeht, daß Papias den Apostel Johannes für den Verfasser gehalten hat. Es ist zwar bekannt, daß, wenn in dieser Zeit gesagt wird, ein Buch sei *θεόπνευστος*, gemeiniglich damit auch gesagt ist, es sei apostolischen Ursprungs. Das ist aber bei solchen Visionen eine ganz andere Sache, denn sie wurden immer als übernatürlich angesehn, und es wurde daher gefragt, ob sie vom Bösen oder von Gott eingegeben waren. Wenn nun Papias das Letztere von diesem Buche aussagt, so folgt noch nicht, daß er es auch für apostolisch hält.

Der nächste Zeuge ist Irenäus, bei dem wir aber sehr vorsichtig sein müssen, weil von dem griechischen Text seiner Schriften nur Fragmente übrig geblieben sind, und wir außerdem nur die lateinische Uebersetzung haben. Nun giebt es auch eine griechische Stelle von ihm über die Apocalypse, dann aber mehrere in der lateinischen Uebersetzung, wo ihr Verfasser als Joannes Domini discipulus angeführt wird. Aber in der griechischen Stelle [2]) ist gar keine Angabe, daß Irenäus den Apostel Johannes für den

---

1) Siehe oben S. 450.

2) Siehe oben S. 450. **Iren. adv. haer. V. 30.** *εἰ γὰρ ἔδει ἀναφανδὸν τῷ νῦν καιρῷ κηρύττεσθαι τοὔνομα αὐτοῦ, δι' ἐκείνου ἂν ἐῤῥέθη του καὶ τὴν ἀποκάλυψιν ἑωρακότος. Οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχης.*

Verfasser gehalten hat, und die Auctorität für die Verschweigung des Namens des Antichrists würde doch weit größer gewesen sein, wenn er den Apostel statt dessen, „welcher die Apocalypse gesehn hat", genannt hätte. Hiergegen verschwinden mir solche bloße Bezeichnungen, wie die in der lateinischen Uebersetzung, gänzlich, da die letztere nach der Vergleichung mit solchen Stellen, die wir auch griechisch haben, nichts weniger als wörtlich ist. Dazu kommt, daß die Apocalypse in der lateinischen Kirche als apostolisch anerkannt war, weßhalb es dem Uebersetzer nahe liegen konnte, die in der lateinischen Kirche gewöhnliche Bezeichnung hineinzusetzen. Es ist mir also höchst wahrscheinlich, daß es des Irenäus Meinung nicht ist, daß der Apostel Verfasser der Apocalypse sei. Irenäus war in genauer Bekanntschaft mit Schülern des Johannes und ist von Smyrna nach dem Abendlande gekommen. Es ist mir sogar nicht unwahrscheinlich, daß er die Apocalypse zuerst nach dem Abendlande gebracht hat, denn dies ist die erste Spur davon, daß kleinasiatische Lehrer dorthin kamen, und die sieben Sendschreiben weisen offenbar auf einen kleinasiatischen Ursprung hin.

Tertullian sagt freilich auf das bestimmteste: Apostolus Joannes in Apocalypsi, und das müssen wir als ein Factum gelten lassen, daß die Offenbarung in der lateinischen Kirche für apostolisch gehalten ist. Aber wie leicht in einer solchen Entfernung eine Verwechselung möglich war, wie wenig man wissen konnte, daß der Name Johannes damals sehr häufig war, wie also sehr gut diese Meinung ohne allen positiven Grund bloß aus dem Namen entstanden sein kann, werden wir nicht anders als wahrscheinlich finden.

In der griechischen Kirche ist der erste Zeuge für den apostolischen Ursprung des Buchs Justin, der im Dialogus cum Tryphone sagt: *ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει* etc. Es ist freilich noch nicht gewiß, ob dieser Dialog von Justin ist, aber wenigstens ist es ein sehr altes Buch. Clemens von Alexandrien nennt auch die Apocalypse eine *ἀποστολικὴ φωνή*. Dasselbe sagt Origenes

deutlicher an mehreren Stellen, z. B. *ἐν τῇ ἀποκαλύψει ὁ τοῦ Ζεβεδαίου Ἰωάννης.*

Nun aber ist es doch sehr merkwürdig, daß ungeachtet dieser starken Zeugnisse so berühmter Kirchenlehrer **Hieronymus**, den man doch in dergleichen Dingen für einen sehr unterrichteten Mann halten muß, und der eher ein Interesse für als gegen die Apocalypse hatte, sagt, daß dieselbe in der griechischen Kirche nicht anerkannt werde. Es muß also die öffentliche Meinung in der Kirche nicht durch diese Zeugnisse bestimmt sein. Nun finden wir seit Origenes immer zunehmende entschieden ausgesprochene Zweifel gegen die Aechtheit des Buchs mit der Richtung, es einem andern Verfasser mit dem Namen Johannes oder einem bestimmten Andern zuzuschreiben.

Der Hauptgegner der Apocalypse ist **Dionysius von Alexandrien**, von welchem uns Eusebius (h. e. VII. 25.) mit großem Fleiß Stellen mitgetheilt hat (bei De Wette §. 189. 190. 192.). Dieser in der That vorzüglich critische Kirchenlehrer hebt nun schon die Puncte heraus, durch welche die gänzliche Verschiedenheit zwischen dem Evangelium und dem ersten Briefe des Johannes einerseits und der Apocalypse andrerseits deutlich gemacht wird. Nicht nur das weniger Bedeutende, daß der Verfasser in der Apocalypse sich nirgends als den Apostel bezeichnet, sondern auch der verschiedene Character der Sprache und der Gedanken ist dort so gut ins Licht gestellt, wie man nur es später gethan hat. Nun sagt Dionysius, daß schon früher Zweifel gegen dies Buch aufgeführt seien, die aber von anderer Art gewesen, indem sie mehr gegen einzelne Sätze desselben gerichtet waren. Dionysius selbst ist zwar auch ein Gegner des Chiliasmus, aber seine Zweifel sind nicht daher, sondern philologisch begründet. Mehrere hatten die Apocalypse dem Cerinth zugeschrieben, was sonderbar ist, da Cerinth nach andern Nachrichten fast ein persönlicher Gegner des Johannes war. Cerinth war ein Chiliast, und es ist merkwürdig, daß gerade sein Gegner Johannes ein Buch geschrieben haben soll, worin der Chiliasmus vorgetragen wird. Diesen Zweifel hat schon ein römischer

Presbyter, Cajus, vorgebracht (Euseb. h. e. III. 28.). Anders ist es mit den Zweifeln der Aloger, die zugleich das Evangelium des Johannes verwarfen.

So wurde die Apocalypse in der griechischen Kirche nicht allgemein angenommen, bis sie hier zu derselben Zeit in den Canon kam, wie der Hebräerbrief in der lateinischen Kirche.

§. 109.

Es ist wohl die Differenz zwischen den beiden am meisten für johanneisch anerkannten Schriften, dem Evangelium und dem ersten Briefe, und der Apocalypse so groß, daß De Wette mit Recht sagt, es stehe in der neutestamentlichen Critik Nichts so fest, als daß diese drei Schriften nicht denselben Verfasser haben können. Zugleich aber scheint er doch die Möglichkeit zuzugeben, daß Johannes nicht der Verfasser des Evangeliums ist, wenn die Apocalypse von ihm ist. Aber ich kann dies Buch an und für sich nicht für ein apostolisches halten. Nun hat es mehrere Apocalypsen gegeben, welche Aposteln zugeschrieben wurden, die aber alle, nachdem sie eine Zeitlang Interesse erregt, bei Seite gestellt sind. Die unsrige hat ihr günstiges Schicksal nicht dem Urtheil der Gegend zu verdanken, in der sie wahrscheinlich entstanden ist, sondern der abendländischen Kirche. Diese Differenz des Ausgangs, wenn wir ihre Genesis betrachten, spricht gar nicht dafür, daß es hinreichend begründet ist, sie für anders geartet zu halten, als jene verworfenen Apocalypsen, von denen wir freilich Nichts mehr wissen, die aber gewiß von ähnlicher Form waren. Jetzt ist der Canon fixirt, und es ist nicht möglich, ihn zu ändern, weil er ein geschichtliches Factum ist. Darum kann nicht davon die Rede sein, die Apocalypse und andere bezweifelte Bücher vom Canon zu trennen, denn es würde ein gewaltsames und unhistorisches Verfahren sein. Bei den angefochtenen apostolischen Briefen wäre es auch ungerecht, denn man darf auf sie den Begriff untergeschobener Bücher nicht anwenden, und sie enthalten nichts der apostolischen Lehre Widersprechendes. Mit der Apocalypse hat es freilich gewissermaßen eine

andere Bewandtniß, denn es hält schwer, die darin vorkommende Vorstellung von einem tausendjährigen Reiche Christi abzutrennen von sinnlichen messianischen Erwartungen, was doch im neuen Testament bestimmt gesondert wird. Aber der Character des Untergeschobenen kommt der Apocalypse eben so wenig zu, denn der Verfasser will gar nicht für den Apostel gehalten sein.

Diejenigen in der griechischen Kirche, welche ihre Aechtheit bezweifeln, nehmen einen andern Johannes als Verfasser der Apocalypse an, worunter man auch Eusebius rechnen kann, von dem man mit Unrecht sagt, daß er sich schwankend über dieselbe erkläre. Denn überall, wo er Gelegenheit hat, führt er Zweifel gegen sie auf, und wo er schwankend spricht, giebt er nur die schwankende Meinung des damaligen allgemeinen Urtheils an. Da, wo er vom Papias handelt (h. e. III. 39.), giebt er sich ausdrücklich die Mühe, exegesirend zu beweisen, daß es zwei Johannes gegeben habe, und setzt hinzu, man könne den zweiten für den Verfasser der Apocalypse halten. Wenn nun dieser andere Johannes ein Schüler des Apostels gewesen sein soll, so kann ich mir auch nicht erklären, wie er dies Buch geschrieben habe. Denn daß er in dessen Schule diese Richtung bekommen habe, sowohl überwiegend gern göttliche Strafen darzustellen, als ein tausendjähriges Reich zu denken, kann ich kaum glauben. Ich lege daher hierauf kein großes Gewicht, sondern sehe es nur als einen Versuch an, ein anderes Individuum desselben Namens anzugeben, was aber auf diesem Gebiete niemals die Pflicht des Critikers sein kann.

§. 110.

Ich will nun hier, eben weil man die Apocalypse als eine Art von Gränzpunct zwischen Canonischem und Apocryphischem ansehn kann, noch einmal die Bücher des neuen Testaments in Bezug auf den Begriff des Canons zusammenstellen, d. h. sofern sie die normale Darstellung des Christenthums enthalten müssen. Diesem Begriffe zufolge ist nach dem Auseinandergesetzten klar,

daß ich der Apocalypse nur einen geringen Werth beilegen kann; einzelne Aussprüche, die wir in dieser Hinsicht gebrauchen können, giebt es in derselben sehr wenig und erhalten diesen Character erst, wenn man sie aus dem Zusammenhang herausreißt. Nun fragt es sich, ob es diesem Minimum gegenüber ein Maximum giebt, und ob wir eine Reihe anlegen können, wodurch sich der Werth der verschiedenen Theile des neuen Testaments in eine Ordnung stellt. Daraus, daß geschichtlich der Canon ursprünglich aus den zwei Hauptbestandtheilen, den Evangelien und den paulinischen Briefen, bestand, und alles Uebrige erst späterer Zuwachs ist, folgt noch nicht, daß das Letztere deuterocanonisch sei, denn es konnte auch ein rein canonisches Buch erst später bekannt werden. Unter den Evangelien ist die Stellung des johanneischen von der größten Wichtigkeit, denn wenn man die drei synoptischen sich als die ursprünglichen denkt, so gewinnen die Abweichungen des johanneischen, namentlich der mehrmalige Aufenthalt Christi in Jerusalem und die Uebergehung der Einsetzung des Abendmahls, eine besondere Färbung; und giebt man dabei die Möglichkeit zu, daß ein Apostel ein Buch von so visionärem Inhalt schreiben konnte, wie die Apocalypse, so existirt die Möglichkeit, daß das vierte Evangelium nicht von einem Apostel ist. Für mich existirt diese Möglichkeit nicht, sondern ich kann nicht anders, als das johanneische Evangelium schlechthin voranstellen; seine erstaunliche Anschaulichkeit, die sich so schwer nachahmen läßt, ist für mich ein hinlänglicher Beweis; die Nichterwähnung des Abendmahls erkläre ich nicht daraus, daß Johannes die andern Evangelium habe ergänzen wollen, sondern daß er nicht erzählen wollte, was in Aller Munde war, oder er mag auch einen andern Grund gehabt haben, den wir nicht mehr angeben können. Wir stellen also das Evangelium des Johannes oben an, worin auch liegt, daß er keineswegs in den Reden Christi etwas Eignes hinzugethan hat, wenngleich der Eingang von ihm herrührt, den man aber sehr gut erklären kann, ohne auf alexandrinische Philosophie zurückzugehn. — Fragen wir nun weiter, ob wir einen Unterschied machen müs-

sen zwischen den Evangelien, die unmittelbar Worte Christi wiedergeben, und den apostolischen Briefen, welche dergleichen nicht haben, so glaube ich, daß wir nach unserm Begriffe des Canons diesen Unterschied nicht machen können. Denn theils haben wir die Worte Christi doch auch nur aus der zweiten Hand, theils haben die Apostel doch alles, was sie als christliche Ermahnung und Lehre vortragen, aus Christo geschöpft, und wenn es auch nur aus seiner Rede gefolgert ist, so ist es doch ein Resultat des unmittelbaren persönlichen Umgangs. Auf diese Weise stellen sich beide Arten von Schriften gleich. — Nehmen wir nun die apostolischen Briefe für sich und sondern die paulinischen, weil sie eine besondere Masse von einem Verfasser bilden, von den andern, die von verschiedenen herrühren: so werden wir nicht umhin können, zu sagen, daß ein ähnliches Verhältniß zwischen den paulinischen Briefen und den andern Briefen ist, wie zwischen dem johanneischen Evangelium und den andern Evangelien. Diese Aehnlichkeit bezieht sich auf die Einheit in den einen und die sich verschieden modificirenden Ansichten in den andern; denn es wäre doch unmöglich, aus den katholischen Briefen ein Corpus der Doctrin zusammenzustellen, wie man es aus den paulinischen sehr gut kann. So finden wir also in beiden Theilen des N. T.'s solche Differenzen, daß das Eine hier einen größern Werth hat, das Andere dort. — Sondern wir nun hier wieder die bezweifelten Briefe aus, namentlich die auf gewisse visionäre und prophetische Elemente zurückgehn, und nehmen sie mit der Apocalypse zusammen, so stellen sich diese in Bezug auf den canonischen Character den vorigen sehr untergeordnet, so daß wir allerdings einen Unterschied zwischen proto- und deuterocanonischen Schriften im neuen Testament zugeben.

Dritter Theil.

Von dem litterarischen Zusammenhange und den Quellen des neuen Testaments [1]).

§. 111.

Es bleibt uns nun noch eine sehr bedeutende Betrachtung übrig, nemlich die des neuen Testaments in seinem litterarischen Zusammenhange als Theils der damaligen Litteratur und in Beziehung auf den Einfluß, den diese auf dasselbe ausgeübt hat. Allein dies ist eine so weitläuftige Betrachtung, daß darauf ein ganzer Cursus verwandt werden könnte; ich will daher nur die allgemeinen Gesichtspuncte angeben.

Wir können das neue Testament nicht anders ansehn, als der Nationalität nach als einen Theil der jüdischen Litteratur. Die Verfasser gehören alle diesem Volke an, wenn nicht ursprünglich, so doch durch Adoption, und das Ganze versirt in einem Verhältnisse, welchem ein Zusammenhang von jüdischer Denkungsart und jüdischen Begriffen zum Grunde liegt. Allerdings könnte man hierbei einen Unterschied machen zwischen den Theilen des N. T.'s, welche auf palästinische Christen, und denen, welche auf hellenistische sich beziehen. Indeß würde sich dies nicht durchführen lassen, indem es keinen besondern litterarischen Zusammenhang für das Letztere giebt. Allerdings können hierüber getheilte Meinungen sein; aber es ist gewiß, daß für die hellenistischen Juden

---

1) Siehe oben S. 17. u. 31.

und die, welche sich an das Jüdische anschlossen, kein Zusammenhang dessen, was ihnen als christlich geboten wurde, mit irgend einer andern, nicht jüdischen, Litteratur stattfand. Wenn in paulinischen Reden und Briefen Citate aus griechischen Schriftstellern vorkommen, so beweisen diese weder für seinen noch seiner Leser Zusammenhang mit griechischer Litteratur irgend Etwas [1]). Es sind Aussprüche, die sprichwörtlich geworden waren, und es ist gar nicht entschieden, ob Paulus gewußt hat, wem diese halben Verse angehörten, da er sie aus dem gemeinen Leben gekannt haben mochte.

Wenn wir nun dies feststellen, so entsteht die Frage, welchen Einfluß die gesammte Nationallitteratur auf das neue Testament gehabt hat. Wir müssen hierbei die Materie und die Form unterscheiden.

Was die letztere betrifft, so hat die Form der Lehrbriefe, die einen so großen Theil des neuen Testaments ausmachen, keine bestimmte Analogie in jener Litteratur, sondern sie ist entstanden durch die Art und Weise, wie sich die christliche Gesellschaft bildete. Aehnlich verhält es sich mit den Evangelien. Sehn wir auf die drei synoptischen, so ist das Geschriebensein etwas Secundäres, und das Ursprüngliche ist die mündliche Erzählung. — Anders ist es, wenn wir auf die Form dessen sehn, was die Schriften enthalten; da kommen wir in die Analogie des Volkslebens, aber die Analogie der Litteratur geht verloren. Die Art der Parabeln war in ersterem gewöhnlich, aber unabhängig von der letzteren.

In Beziehung auf den Inhalt ist diese Frage noch sehr streitig und spielt auch in die Partheiansichten in der Theologie hinein. Es fragt sich nemlich, in wiefern es mit dem christlichen Glauben zusammenhängt, daß wir alles, was christliche Lehre ist, als etwas wesentlich Neues von der Offenbarung Christi ableiten, oder in wiefern wir voraussetzen müssen, daß Christus selbst und die nächsten Verkündiger des Christenthums und Verfasser des

1) Siehe oben S. 123.

neuen Testaments sich selbst aus dem Gedankenkreis der Zeitgenossen gebildet haben. Dies ist ein so weites Feld, daß es eine eigne Litteratur ausmacht, welche vorzüglich darauf ausgeht, Analogien zwischen den neutestamentlichen Schriften und den Apocryphen des alten Testaments und andern Schriften und der rabbinischen Litteratur aufzustellen. Die Aufgabe ist, den Zusammenhang zu suchen zwischen der ursprünglich christlichen Mittheilung in mündlicher Rede und schriftlicher Abfassung und den Gedanken und Meinungen, welche die Verkündiger des Christenthums im Volksleben fanden, nebst dem, was wir als eigentliche Litteratur kennen.

Es liegt nun eine Frage hierzwischen, die in den Vorträgen über die Geschichte Christi zu beantworten ist, nemlich in wiefern Christus in der Zeit seines Lebens, die uns größtentheils unbekannt ist, sich mit der Litteratur seines Volks beschäftigt haben mag.

Die Lage der Sachen ist hierbei die. Was wir von jüdischer Litteratur, die in jener Zeit gangbar war, wissen, scheidet sich in zwei sehr verschiedene Zweige, in das Palästinische, wobei die aramäische Sprache das Vehikel war, und in das Alexandrinische, was ganz und gar hellenisirt war. Von hellenistisch jüdischer Litteratur, die anderwärts ursprünglich war, ist uns so gut wie gar Nichts bekannt. Die jüdisch alexandrinische Litteratur wird für uns vornehmlich und ausschließlich durch Philo repräsentirt. Und da ist ein einziger Punct im neuen Testament, der eine Leitung gegeben hat, um einen Zusammenhang mit Philo zu finden, nemlich die Lehre vom Λόγος im Evangelium des Johannes. Ich muß aber gestehn, daß ich niemals habe diesen Zusammenhang finden können. Es ist nicht nachzuweisen, daß die Schriften des Philo in Palästina gangbar gewesen sind, und eben so wenig, daß Johannes anderswo mit ihnen bekannt geworden sei; und andrerseits glaube ich, daß man gar nicht nöthig hat, zu den alexandrinischen Theorien seine Zuflucht zu nehmen, um das,

was sich bei Johannes findet, zu erklären [1]). Einen andern Anknüpfungspunct für Alexandrinisches im N. T. würden Apollos und Barnabas geben, der Eine aus Alexandrien, der Andere aus Cypern. Aber wir wissen von Beiden viel zu wenig, wie zeitig sie jene Gegenden verlassen haben und in das jüdische Gebiet übergegangen sind, als daß wir darauf Etwas bauen könnten. Es ist offenbar, daß Apollos schon mit messianischen Ideen bekannt war, ehe er zum Christenthum kam; diese waren aber, so viel wir wissen, in der alexandrinischen Litteratur gar nicht gangbar.

Wir müssen uns also rein auf das Palästinische beschränken. Da lag aber die Sache so, daß alles, was Litteratur war, Sache der Schule war und im Kreise der Schule blieb; und es ist aus dem N. T. nachzuweisen, daß weder Christus, noch seine eigentlichen Schüler durch das Gebiet der Schule gegangen waren. Ob Christus Bekanntschaft mit der nationalen Litteratur hatte, können wir dahingestellt sein lassen, aber das ist gewiß, daß er nicht in der gewöhnlichen Schule gebildet war. Allerdings aber lehrten die, welche die Schule durchgemacht hatten, auch öffentlich und brachten so ihre Elemente in das öffentliche Leben, aber natürlich gab es damals, wie immer, einen Unterschied zwischen dem Populären, was in das allgemeine Verständniß übergehn kann, und dem Speculativen, was darin keinen Ort findet.

Wenn wir nun die neutestamentlichen Ideen betrachten, so ist offenbar, daß Christus in seinen Reden Vieles anbringt, was er nicht lehrt, sondern was er als bekannt voraussetzt, was er aber nicht aus dem alten Testament, der allgemeinen Bildungsquelle, als bekannt voraussetzen konnte, d. h. aus denjenigen Theilen desselben, mit denen Jeder vertraut sein mußte. Denn offenbar spricht Christus von der Auferstehung der Todten nicht so, daß er sie lehrt, sondern er setzt sie als bekannt voraus. Dasselbe gilt von der damit verwandten Vorstellung vom Gericht. Das waren allgemeine Vorstellungen geworden, wir können nicht

1) Siehe oben S. 333—335.

einmal sagen, durch die Litteratur, denn schon durch den Verkehr mit fremden Nationen in der Zerstreuung wurden die Juden mit andern Vorstellungen bekannt. Anders aber ist, was seiner Natur nach speculativ ist und deshalb nicht so in das Volksleben übergehn konnte; davon müßte man erst nachweisen, daß es aus bestimmten Quellen oder aus Lehrweisen, die denselben zum Grunde liegen, in das neue Testament übergegangen ist. Es ist offenbar, daß alles, was die Frage nach der Fortdauer im Tode betrifft, überall von dem Interesse ist, daß es in das allgemeine Bewußtsein kommt, soweit es nicht speculativ ist. Offenbar giebt es eine Menge Vorstellungen im N. T., die aus dem durch ausländische Elemente erweiterten Volksleben her sind, aber die gar nicht unmittelbar aus der Litteratur abgeleitet zu werden brauchen.

Fragen wir, wie die unmittelbar christlichen Vorstellungen aus dem Volksleben oder der National-Litteratur zu verstehn sind, so kommt es darauf an, was eigenthümlich christliche Vorstellungen sind. Nun ist offenbar, daß für etwas, was vollkommen neu wäre, es auch gar keinen Anknüpfungspunct gäbe. Alles absolut Neue kann gar nicht mitgetheilt werden. Denn ein absolut neuer Gedanke wäre nur Gedanke, sofern er ausgesprochen wird; er muß also sein Darstellungsmittel in der Sprache haben; also die Elemente müssen doch bekannt sein, nur die Verknüpfung ist neu. Wenn wir uns also hier in das eigentliche Centrum der Sache stellen, so müssen wir bei der messianischen Vorstellung anfangen. Es ist offenbar, daß diese als bekannt vorausgesetzt wird, und daß Christus sie auf sich anwendet. Und indem die Lehre von seiner Person das Centrum des Eigenthümlichen in der christlichen Lehre ist, so wäre die Frage zunächst die: ist die Art und Weise, wie Christus die messianische Vorstellung auf sich anwendet, in der jüdischen Litteratur oder im jüdischen Volksleben enthalten, und wie viel oder wie wenig ist davon sein Eignes? Nun ist offenbar, daß die messianische Vorstellung ursprünglich politisch war, politisch in dem Sinn, wie man es bei einer Theocratie sagen kann. Da nemlich darin das Politische und Religiöse

nicht getrennt wird, so läßt sich schon eine große Verschiedenheit denken, wie diese beiden Elemente mit einander verbunden sind; und es finden sich die Spuren solcher Differenz überall in den Nationalschriften, und so ging sie auch in die Nationallehre über, wobei es eine Parthei gab, welche diese Idee ganz aufhob, eben weil sie das Politische allein hervorhob und das Religiöse im alten Hebraismus nicht anerkennen wollte. Dies war das Wesen des Sadducäismus. — Aber wenn man sagt, die Idee von Christus (von dem, was Christus sei), sei schon vorher dagewesen, und Christus habe sich nur als das persönliche Subject zu einer ebenso ausgebildeten Vorstellung dargeboten: so glaube ich, daß dies nirgends in der Nationallitteratur anzutreffen ist. Herr Dr. Paulus hat dies vorzüglich so dargestellt, als ob der Messias schon vor Christi Zeit als ein persönlich präexistirendes Wesen, das nächste neben Gott, gedacht wäre. Daß im Gebiet der Litteratur Verbindung zwischen speculativen Puncten und den messianischen Vorstellungen vorgekommen, davon finden sich mancherlei Spuren, aber bei weitem sind nicht alle, die man geltend gemacht, ächt. Das Speculative ist weit mehr auf dem alexandrinischen Gebiete, wo es durch das Hellenische angeregt war, als auf dem palästinischen; und das Erstere kann man gar nicht in Zusammenhang mit dem neuen Testament bringen[1]). Am wenigsten finde ich im Daniel die eigentliche Quelle davon. Es wird bei ihm das messianische Reich als die fünfte Weltmonarchie dargestellt (Dan. 7.), aber es kommt dabei der persönliche Messias gar nicht vor. Denn wenn die vier Monarchien unter dem Bilde von Thieren dargestellt werden, die fünfte aber unter dem eines Menschen: so müßte man alle Analogie aufheben, wenn man diesen Letzten als den

---

1) Erst. Entw. Philo ist eigentlich nicht als in diesen Kreis unmittelbar gehörig zu adhibiren. — Die Personification des λόγος ist bei ihm kein Theorem, sondern ein hermeneutisches Hülfsmittel.

Die Personification der σοφία in Sap. Sal. hat keinen Einfluß auf das N. Test. geübt.

Stifter ansehn wollte, denn die Thiere stellten nicht die Stifter, sondern den Character der Monarchien dar; so also auch der Mensch.

Wenn man ferner die Theorie von der Versöhnung, wie sie im N. T. vorkommt, als aus der jüdischen Litteratur herrührend ansehn will, so hat man dabei meistens späteres Jüdisches, was erst aus dem Christlichen entstanden ist, mit dem frühern verwechselt. Es giebt hier ganz bestimmte Scheidungspuncte. Der Messias wurde immer als ein Reformator des Gesetzes gedacht, aber nicht so, daß er es ganz aufheben sollte. Das Gesetz war aber beim Zusammenhang zwischen Vergehungen und Opferungen nothwendig. Man hat zwar gesagt, es sei niemals jüdische Theorie gewesen, daß für eigentlich moralische Sünden Opfer könnten Sühne sein; aber der Cultus konnte gar nicht gedacht werden, wenn nicht Opfer darin einen wesentlichen Punct bildeten. Wenn der Messias nun ein Reformator des Gesetzes werden sollte, so hatte das den Sinn, daß das Gesetz geistiger gemacht, und das äußerlich Lästige abgeschafft werden sollte. So wie nun aber der Tempel zerstört war, so mußten die Juden selbst auf ein Substitut für den vergangenen Tempel- und Opferdienst denken, und da wurden solche Theorien ausgedacht, wie, daß der Messias selbst das Opfer für sich machen sollte. Das ist die Vorstellung von einem leidenden Messias, von der man nicht den geringsten Grund hat anzunehmen, daß sie vor der Zerstörung des Tempels dagewesen sei, denn sie wäre die Opposition gegen das Gesetz selbst gewesen.

Daß die Vorstellung vom Reiche Gottes, welches sich von einem politischen ganz sonderte und also rein das Innere zum Bestand hatte, irgendwo gewesen sein sollte vor Christus, läßt sich gar nicht nachweisen. Dies wurde eben durch seine Person, durch die Aeußerung seines persönlichen Selbstbewußtseins dargestellt, und zwar in der Form des Gegensatzes, daß es nicht ein Reich von dieser Welt sei. Diese Sonderung ist offenbar die Seite des eigenthümlich Christlichen, an welcher kein Anschließungspunct war.

Wenn man nun von diesen Centralpuncten ausgeht, so kann die Untersuchung nur den Gang nehmen, daß man fragt, ob wir aus dem N. T. selbst, aus der Art, wie die Vorstellungen ausgeführt und mitgetheilt werden, wissen, in wiefern die Verfasser selbst etwas Neues zu sagen behaupten, oder in wiefern sie das, was sie sagen, als etwas Bekanntes voraussetzen, wobei man aber noch sehr vorsichtig sein muß, zu unterscheiden, was sie in ihren Schriften als bekannt aus ihrer mündlichen Lehre oder aus Volksvorstellungen voraussetzen. Wenn z. B. Paulus von Mysterien spricht, so nennt er sie bald dabei, bald nicht, so daß doch seinen Lesern bekannt sein mußte, was er meinte; da sieht man, daß er darauf zurückgeht, daß es vor der Zeit des Christenthums nicht bekannt gewesen. Wäre es nun in der nationalen Litteratur gewesen, so könnte es Paulus nicht als Mysterium darstellen. Vom Centrum des eigenthümlich Christlichen aus ist alle andere Ausführung entweder positive Entwicklung oder vergleichende Abweisung von frühern Vorstellungen, und da muß man immer das Eine von dem Andern genau sondern. Im Letztern muß Bezug genommen werden auf bekannte Vorstellungen.

Ich glaube, wenn man diese Methode festhält, so wird sich zeigen, daß keineswegs das Christenthum nur aus einem andern Gebrauche entstanden sein kann, der von schon früher vorhandenen Vorstellungen gemacht worden wäre. Wenn das Christenthum nicht den Grund seines eigenthümlichen Wesens in der Person Christi hätte und also auch nicht von seiner Darstellung seiner selbst ausginge, sondern wenn es nur entstanden wäre, wie Viele es haben ansehn wollen, durch Nachdenken, Studium oder die natürliche Reinigung, welche andere Vorstellungen erfahren, wenn sie durch ein reineres Gemüth hindurchgehen: so wäre es Nichts, als ein modificirtes Judenthum. Aber so wird es auch im N. T. nicht vorgetragen. Keines auch der allergeistigsten und am meisten idealistischen Producte der jüdischen Litteratur, wie sie in den Apocryphen erscheinen, verläßt jemals den jüdischen Particularismus, aber das Christenthum hebt ihn selbst auf. Wenn man nun sagt,

das sei etwas Späteres und in Christo selbst nicht gewesen, so läßt sich das aus dem geschichtlichen Zusammenhang klar widerlegen, weil seine Jünger gar nicht in eigner productiver Kraft erscheinen. Hätte Paulus aus seiner speculativen Bildung, und Johannes aus alexandrinischen Philosophemen Fremdartiges in die christliche Lehre einbringen wollen, so wäre es nicht möglich gewesen, daß die andern Apostel es aufgenommen hätten, und es wäre nothwendig eine Spaltung entstanden. Es folgt also, daß jenes schon in der ursprünglichen Vorstellung Christi von der Stiftung einer solchen Gemeinschaft gelegen habe. Darum ist es auch rein von ihm ausgegangen und hat keinen Anknüpfungspunct in der jüdischen Litteratur. Selbst wenn man mehr zugiebt, als man geschichtlicher Weise zugeben kann, und einen Einfluß alexandrinischer Weisheit annimmt, so wird es eben so wenig anders sein. Denn in allem, was sich dort findet, ist doch der jüdische Particularismus eben so stark ausgedrückt, wie in der jüdischen Litteratur. Die Kraft, dies aufzugeben, konnte nicht in ihr selbst liegen, sondern nur in einem Andern. — Wenn man hiervon ausgeht, so wird sich auch zeigen, auf welche Vorstellungen von jüdischer Art Bezug genommen wird, und was neu ist, und man wird sehen, daß diejenigen Meinungen, welche darauf ausgehn, das eigenthümlich Christliche zu verringern, indem sie ihm einen fremden Ursprung unterschieben, auch vor dem Forum der Critik nicht bestehn. Wenn man den Stand dieser Sache am kürzesten sich deutlich machen will, so weiß ich nichts Besseres, als den Abschnitt von der jüdischen Theologie in De Wette's biblischer Theologie.

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 00566 8747
Digitized by Google

Digitized by Google